تدارك الغواية بخلاصة الهداية

مع شرحه المسمى

تحريك الرغبة إلى الحكمة من الطلبة

للشيخ أبي محمد القادري الويلتوري المليباري

BADRIYYA BOOK STALL, KOTTAKKAL-676 503
المكتبة البدرية كوطكل

المكتبة البدرية كوتكل

بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

الحمد للّه مولى النّعمة ومؤتي الحكمة والصّلاة والسّلام على سيّدنا محمّد نبيّ الرّحمة وشفيع الأمّة وعلى آله الطّاهرين وصحبه الفائزين وعلى من تبعهم بإحسان إلى يوم الدّين أمّا بعد: فهذا شرح تدارك الغواية الّذي التقطته من كتاب الهداية للمحقّق الفاضل أثير الدّين مفضل بن عمر الأبهريّ سمّيته • تحريك الرّغبة إلى الحكمة من الطّلبة • مشيرا بمعجم صدره إلى عام التّأليف إن أريد إلاّ الإصلاح ما استطعت وما توفيقي إلاّ باللّه عليه توكّلت واليه أنيب.

مقدّمة: اعلم أنّه اختلف في واضع علم الحكمة والفلسفة ففي الإفاضة القدسيّة لمحمد شريف المصطفىآبادي أنّه اختلف علماء الأمم في أوّل من تكلّم بالحكمة وأركانها من الرّياضيّ والمنطق والطّبعيّ والإلهيّ فكلّ فرقة ذكر الأوّل عندها وليس ذلك هو الأوّل على الحقيقة ولمّا أمعن النّاظرون النّظر رأوا أنّها كانت وحيا انزل على إدريس النبيّ عليه السّلام فهو منبع العلوم الحكمية وأستاذ الكلّ فيها ولد بمصر وسمّوه هرمس الهرامسة واسمه الأصليّ عند العبرانيّين هنوخ فعرّب اخنوخ وسمّاه الله في كتابه إدريس لكثرة دراسته كتاب الله تعالى وقيل إنّ معلّمه كان الغوثاذيمون اواغثاذيمون المصريّ ولم يذكروا ممّن كان هذا الرّجل إلاّ أنّهم

قالوا انّه كان أحد الأنبياء اليونانيّين والمصريّين وقالت فرقة إنّ إدريس ولد ببابل ونشأ بها وإنّه اخذ في أوّل عمره بعلم شيث بن آدم عليهما الصّلاة والسّلام وقال أبو الفتح محمد عبد الكريم الشّهرستانيّ المتوفي سنة خمسمائة وثمان وأربعين في كتابه الملل والنحل إنّ اغثاذيمون هو شيث عليه السّلام ولمّا كبر إدريس أعطاه الله النّبوّة فنهى المفسدين عن مخالفة شريعة آدم وشيث عليهما السّلام فأطاعه بعضهم وخالفه جلّهم فنوى الرّحلة عنهم فأمر المصلحين بها فثقل عليهم الرّحيل عن أوطانهم وقالوا أيّ مكان نجد إذا رحلنا مثل بابل قال إذا هاجرنا لله رزقنا غيره فخرج هو وهم فأقاموا بمصر يدعو الخلق إلى الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر فهو أوّل من استخرج الحكمة وعلم النّجوم وانذر النّاس بالطّوفان وأوّل من ألّف القصائد والأشعار وصوّر جميع العلوم والصّناعات وآلاتها خشية أن يذهب رسمها بالطّوفان وعلّم النّاس الحكمة وعرّفهم السّياسة المدنيّة فبنت كلّ فرقة مدنا في أرضها وكانت عدّة المدن الّتي عمرت في زمانه مائة وثمانية وثمانين وأقام للأمم سننا ووعد أهل ملّته بأنبياء يأتون بعده وعرّفهم صفة نبيّنا صلّى الله عليه وسلّم ثمّ جاء الطّوفان في زمن نوح عليه السّلام ثمّ لمّا كثر العمران البشريّ انتشرت العلوم الحكميّة بين النّاس وصاروا فرقتين من اعتنى بالعلم ومن لم يعتن به وكانت عناية بني إسرائيل بعلوم الشّرائع وسير الأنبياء فكان أحبارهم اعلم النّاس لكنّهم لم يشتهروا بعلم الفلسفة وكان في العرب من لهم مذهب في أحكام

النّجوم ولم يكن فيهم حكيم معروف وكانت أديانهم مختلفة حتّى جاء الإسلام وعلمهم الّذي كانوا يفتخرون به علم لسانهم ونظم الأشعار وعلم الأخبار ومعرفة السّير وأهل يونان كانت عامّتهم صابئة عبدة الأصنام وعلماؤهم يسمّون فلاسفة وكانوا ارفع النّاس طبقة وأجلّهم منزلة لما لهم من الاعتناء الصّحيح بفنون الحكمة وأعظمهم خمسة يقال لهم أساطين الحكمة ابيذ قليس ويقال له انباذ قلس هو أوّل الخمسة وأقدمهم زمانا وكان في زمن نبيّ الله داود عليه السّلام وقيل إنه أخذ الحكمة من لقمن الحكيم بالشّام ثمّ فيثاغورس اخذ الحكمة من أصحاب سليمان بن داود عليهما السّلام وكان أخذ الهندسة قبل ذلك من المصريّين ثمّ رجع إلى بلاد يونان واستخرج بذكائه علم الألحان ثمّ سقراط اقتبس الحكمة من فيثاغورس وغيره ثمّ أفلاطون اخذ الحكمة عن فيثاغورس وشارك سقراط في الأخذ عنه ولم يشتهر ذكره إلاّ بعد موت سقراط وقيل إنّه أخذها عن سقراط ولازم دروسه سنوات وكان يعلّم الطّلبة ماشيا معهم ولذلك سمّى بعضهم بالمشّائين وأخذت عنه أيضا في التّعليم طريقة أخرى وهي إنّ الوصول إلى المطلوب لا يحصل بالنّظر بل المطالب العرفانيّة إنّما تشرق على النّفوس بالرّياضة والفكر اللّطيف وقد تبعه في ذلك بعض تلامذته وهم الإشراقيّون ثمّ ارسطا طاليس تلميذ أفلاطون لازمه سنوات وهو أوّل من خلّص صناعة البرهان من سائر الصّناعات المنطقيّة وجعلها آلة للعلوم النّظريّة حتّى لقّب بالمعلّم الأوّل

بصناعة المنطق فهؤلاء هم المجمع على استحقاقهم الحكمة عند اليونانيّين فهم كانوا زهّادا عبّادا معرضين عن الدّنيا وأمّا ما اشتهر عنهم من القول بقدم العالم ونحوه فكلّ ذلك نشأ بعدهم لتحريف الحكمة والعدول عن سيرتهم فالحكمة الحقّة غير مخالفة للشّرائع الإلهيّة اهـ بحذف وزيادة ويؤيده ما ذكره الشهرستاني أن الحكماء السبعة الذين هم أساطين الحكمة فأسماؤهم تاليس الملطي وانكسا غورس وانكسيمانس وانبادقليس وفيثاغورس وسقراط وأفلاطون وتبعهم جماعة من الحكماء مثل فلوطرخيس وبقراط وذيمقريطيس والشعراء والنساك وإنما يدور كلامهم في الفلسفة على ذكر وحدانية الباري تعالي وإحاطته علما بالكائنات كيف هي؟ وفي الإبداع وتكوين العالم وان المبادي والأول ما هي؟ وكم هي؟ وان المعاد ما هو؟ ومتي هو؟ وربما تكلموا في الباري تعالي بنوع حركة وسكون وقد أغفل المتأخرون من فلاسفة الإسلام ذكرهم وذكر مقالاتهم رأسا إلا نكتة نادرة ونحن تتبعناها نقدا وألقينا زمام الاختيار إليك في المطالعة والمناظرة بين كلام الأوائل والأواخر ثم بين رأي كل واحد منهم فراجعها اهـ فإنكار المتكلّمين لعلم الحكمة كما سيأتي مبنيّ على ما دخل فيه فليتأمّل. ولكن الإمام الغزالي ألزمهم الكفر حيث قال في كتابه المنقذ من الضّلال ما حاصله أنّ أهل الفلسفة ثلثة أقسام أحدها الدّهريّة وهم طائفة من الأقدمين جحدوا الصّانع المدبّر وزعموا أنّ العالم لم يزل موجودا بنفسه وهم الزّنادقة والثّاني الطّبيعيّون وهم قوم اكثروا

البحث عن عالم الطّبيعة وعجائب الحيوانات وتشريح أعضائها فرأوا فيها عجائب صنع الله فاضطرّوا إلي الاعتراف بقادر حكيم إلاّ انّه ظهر لهم لاعتدال المزاج تأثير عظيم فظنّوا أنّ القوّة العاقلة من الإنسان تابعة لمزاجه أيضا وأنّها تبطل ببطلانه فينعدم ثمّ لا يعقل إعادته فذهبوا إلى إنكار الآخرة وهؤلاء أيضا زنادقة والثّالث الإلهيّون وهم المتأخرون فمنهم سقراط وتلميذه أفلاطون وتلميذه أرسطا طاليس وهم ردّوا على الأوّلين ردّا اغنوا به غيرهم ثمّ ردّ ارسطا طاليس على أفلاطون وسقراط ومن قبله إلا انّه استبقى أيضا من رذائل كفرهم بقايا لم يوفّقوا للنّزوع منها فوجب تكفيرهم وتكفير متّبعيهم من المتفلسفة الإسلاميّين كابن سينا والفارابي وغيرهما اهـ وقال العلاّمة عبد الله اليزدي في شرحه على تهذيب التفتازاني أنّ مؤلّف قوانين المنطق والفلسفة هو الحكيم العظيم ارسطو دوّنها بأمر اسكندر ذي القرنين ولهذا لقّب بالمعلّم الأوّل وقيل للمنطق انّه ميراث ذي القرنين لكونه الباعث عليه ثمّ لّما نقل المترجمون تلك الفلسفيّات من لغة يونان إلى لغة العرب هذّبها ورتّبها وأتقنها ثانيا المعلّم الثّاني الحكيم أبو نصر الفارابيّ وقد فصّلها وحرّرها بعد إضاعة كتب أبي نصر الشّيخ الرّئيس أبو عليّ بن سينا شكر الله مساعيهم الجميلة اهـ.

والفارابيّ هو اكبر الفلاسفة الإسلاميّين فلم يكن فيهم من بلغ رتبته وكان في زمن السّلطان سيف الدّولة بن حمدان وكان نابغا في فنون

الموسيقي حكى انّه في إحدى مجالسه مع سيف الدّولة لم يعجبه عزف العازفين الّذين عزفوا إمامه واظهر أخطاء فنّيّة كثيرة لكلّ واحد منهم فتعجّب سيف الدّولة من ذلك وسأله إن كان يحسن هذه الفنون فأجاب ثمّ اخرج من وسطه خريطة ففتحها واخرج عيدانا وركّبها ثمّ عزف بها فضحك كلّ من في المجلس ثمّ فكّها وركّبها تركيبا آخر وضرب بها فبكى كلّهم ثمّ فكّها وغيّر تركيبها وضرب بها فنام كلّهم حتّى البوّاب فتركهم نياما وخرج.

واسم هذا العلم هو علم الحكمة المنقسمة إلى الطّبعيّة والرّياضيّة والإلهية ونسبته إلى سائر العلوم هو انّه ممّا يشتغل به بعد علم فروض الأعيان وتحقيق العقائد بالأدلّة العقليّة الخالصة عن الوهميّة بمعونة النّقليّة وقدر من الكفايات الّتي لها زيادة تعلّق بالشّرعيّات ولجهل هذا التّرتيب او لعدم التّنبّه له غلط فيها كثير من النّاس حيث ظنّوا أنّ هذه الأبحاث الّتي تقولها الحكماء ممّا لا يسع مخالفته كالعلوم الشّرعيّات حتّى انّ فيهم من يعتقد أنّ الّذي يدّعيه أهل الحكمة الجديدة انّهم وصلوا إلى القمر و ما فوقه مخالف للإسلام لا يجوز تصديقه استدلالا بما قاله قدماء الحكماء إنّ بين الهواء وفلك القمر كرة ناريّة وانّ القمر مركوز في جرم الفلك الأدنى وانّ خرق الأفلاك والتيامها ممتنع إلى غير ذلك من الخرافات الّتي تمجّها الآذان وتقيئها الأذهان ولم يتنبّهوا إلى أنّ ذلك مخالف للإسلام حيث ورد الشّرع بانّ في السماوات أبوابا تفتح وتغلق وقت دخول الملئكة

وخروجهم وحاول بعضهم الجمع بينهما بانّ مراد الحكماء امتناع الخرق والالتيام الجسمانيّين ومراد الشّرع الأبواب الّتي يمكن دخول الملئكة وخروجهم فيها ولا يحصل بفتحها خرق في الأفلاك لكونهم نورانيّين والنّور لا يحجبه الأجسام الشّفّافة كما لا تحجب السّموات الثلاث نور الشّمس المركوزة في الفلك الرّابع عندهم عن وجه الأرض وكما لا تحجب زجاجة البيكة النّور الكهربيّ الّذي فيها عن النّفوذ إلى الخارج فلمّا كانت الأفلاك كلّها شفّافة والملئكة نورانيّة كانت غير حاجبة عن نفوذهم فالمراد بالأبواب الواردة في الشّرع أبواب غير معقولة لنا كما أنّ الملئكة كذلك. غفلوا عن وقوع المعراج الجسمانيّ لرسول الله صلى الله عليه وسلّم الثّابت بالأحاديث الصّحيحة وعن كون هذه المسئلة تهدم المعاد الجسمانيّ الثّابت بالقرآن من حيث أنّ عرض الجنّة السّموات والأرض فلابدّ من زيادة طولها عليها وظاهر أنّ هذه الجنّة لا تحويها السّماء الدّنيا فلابدّ أن تكون في خارجها فإذا كانت كذلك فكيف يصل إليها من في الأرض على تقدير امتناع الخرق والالتيام ولذا قال الإمام الغزاليّ في كتابه تهافت الفلاسفة انّه لابدّ من تكفير الحكماء في ثلاث مسائل إحداها قدم العالم والثّانية قولهم إنّ الله لا يحيط علما بالجزئيّات الحادثة والثّالثة إنكارهم بعث الأجساد وحشرها فهذه المسائل لا تلائم الإسلام ومعتقدها معتقد كذب الأنبياء عليهم السّلام اهـ.

وأمّا قول الدّكتور سليمان دنيا في تحقيقه على التهافت في المسئلة الأولى معترضا على الإمام الغزاليّ هذه مسئلة عويصة حارت فيها العقول فلا ينبغي تكفيرهم فيها على أنّ الدواني قال في شرح العقائد العضديّة وقد قال بالقدم الجنسيّ بان يكون فرد من أفراد العالم لا يزال على سبيل التّعاقب موجودا بعضِ المحدّثين المتأخّرين وقد رأيت في بعض تصانيف ابن تيميّة القول به في العرش بل انّ بعض العلماء جوّز القول بقدم العالم ولم ير فيه خطرا على العقيدة وهو المولى الخيالي وعبد الحكيم السّيالكوتي إذ يقرّر التفتازاني في شرح العقائد النّسفيّة أنّ القدم ينافي العدم لانّ القديم إن كان واجبا لذاته فظاهر وإلاّ لزم استناده إليه بطريق الإيجاب إذ الصّادر عن الشيء بالقصد والاختيار يكون حادثا بالضّرورة فلا يرضى الخيالي على قول السّعد الصّادر عن الشيء بالقصد والاختيار يكون حادثا ويقول واعترض عليه بجواز أن يكون تقدّم القصد الكامل على الإيجاد كتقدّم الإيجاد على الوجود في انّه بحسب الذّات لا الزّمان فيكون مقارنا للوجود زمانا اهـ ويقول عبد الحكيم على وجهة نظر الخيالي فيصوّرها تصويرا واضحا ولا يعقّب عليها بنقد اهـ بحذف فمردود بأنّ ابن تيميّة لما حمل قوله تعالى ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾ ونحوه على الظّاهر وخالف في ذلك جميع أهل السّنّة والجماعة السّلف القائلين بالتّفويض والخلف القائلين بالتّأويل لزمه ما لزمه فلا اعتبار بقوله في هذه المسئلة ونحوها وأمّا قوله إن الخياليّ وعبد الحكيم جوّزا القول بقدم العالم

ولم يريا فيه خطرا على العقيدة فمردود فإنّ ما كتبه الخياليّ تحت ذلك القول هو كما نقله ولكنّه لا يدلّ على زعمه كما لا يخفى لانّ الاعتراض على الدّليل بل إبطاله لا يستلزم إبطال المدلول كما هو مقرّر في محلّه ولذلك لم يعقّب عليه عبد الحكيم وأمّا عدم استدلالهما على المدلول بدليل آخر فلعلّه للاعتماد على ما يأتي لهما في برهان التّطبيق فقد كتب الخيالي تحت قول الشّارح هناك وهذا التّطبيق إنّما يمكن فيما دخل تحت الوجود دون ما هو وهمي محض اهـ ما نصه قوله فيما دخل تحت الوجود أي في الجملة ولو متعاقبة فتجري في مثل الحركات الفلكيّة اهـ وأوضحه عبد الحكيم واقرّه.

وقال الإمام الغزاليّ أيضا الخلاف بينهم وبين غيرهم ثلثة أقسام قسم يرجع إلى مجرّد اللّفظ كتسميتهم الصّانع جوهرا مع تفسير الجوهر بأنّه الموجود لا في موضوع أي القائم بنفسه ولسنا نخوض في إبطال هذا لأنّ معنى القيام بالنّفس إذا صار متّفقا عليه رجع البحث عن جواز التّعبير عنه باسم الجوهر كالبحث عن جواز فعل من الأفعال والثّاني مالا يصدم أصلا من أصول الدّين كقولهم إنّ الكسوف القمريّ عبارة عن انمحاء ضوء القمر بتوسّط الأرض بينه وبين الشّمس وأنّ الأرض كرة والسّماء محيطة بها من الجوانب وانّ كسوف الشّمس وقوع جرم القمر بين النّاظر والشّمس وهذا أيضا لسنا نخوض في إبطاله ومن ظنّ أنّ المناظرة في إبطاله من الدّين فقد جنى على الدّين وضعّف أمره فانّ هذه الأمور تقوم

عليها براهين هندسيّة حسابيّة لا يبقى معها ريبة فمن اطّلع عليها وتحقّق أدلّتها حتّى يخبر بسببها عن وقت الكسوفين وقدرهما ومدّة بقائهما إلى الانجلاء إذا قيل له إنّ هذا على خلاف الشّرع لم يسترب فيه وإنّما يستريب في الشّرع وضرر الشّرع ممّن ينصره لا بطريقه أكثر من ضرره ممّن يطعن فيه بطريقه كما قيل عدوّ عاقل خير من صديق جاهل فان قيل قال صلّى اللّه عليه وسلّم إنّ الشّمس والقمر لآيتان من آيات اللّه لا يخسفان لموت أحد ولا لحياته فإذا رأيتم ذلك فافزعوا إلى ذكر الله والصّلاة فكيف يلائم هذا ما قالوه قلنا ليس في هذا ما يناقض ما قالوه إذ ليس فيه إلاّ نفي وقوع الكسوف لموت أحد أو حياته والأمر بالصّلاة عنده والشّرع الّذي أمر بالصّلاة عند الزّوال والغروب والطّلوع من أين يبعد منه أن يأمر بها عند الكسوف استحبابا فان قيل فقد روى انّه قال في آخر الحديث ولكنّ الله إذا تجلّى لشيء خضع له فيدلّ على أن الكسوف خضوع بسبب التّجلّي قلنا هذه الزّيادة لم يصحّ نقلها وإنّما المرويّ ما ذكرناه كيف ولو كان صحيحا لكان تأويله أهون من مكابرة أمور قطعيّة وأعظم ما يفرح به الملاحدة أن يصرّح ناصرو الشّرع بانّ هذا وأمثاله على خلاف الشّرع فيسهل عليهم طريق إبطال الشّرع وهذا لأنّ البحث في العالم عن كونه حادثا أو قديما ثمّ إذا ثبت حدوثه فسواء كان كرة أو مبسوطا أو مسدّسا أو مثمّنا وسواء كانت السماوات وما تحتها ثلاث عشرة طبقة كما قالوا أو أقلّ أو أكثر فنسبة النّظر فيه إلى البحث الإلهي كنسبة النّظر في طبقات

البصلة وعددها وعدد حبّ الرّمّان فالمقصود كونه من فعل الله فقط كيفما كان والقسم الثّالث ما يتعلّق النّزاع فيه بأصل من أصول الدّين كالقول في حدوث العالم وصفات الصّانع وحشر الأجساد والأبدان وقد أنكروا جميع ذلك فهذا الفنّ ونظائره هو الّذي ينبغي أن يظهر فساد مذهبهم فيه دون ما عداه اهـ.

وقال المصطفى آباديّ في نسيم الكلام وما كان غرض علماء الإسلام من علم الكلام إنكار كلّ علم منسوب إلى الفلاسفة بل جميع ما أنكر المسلمون من مسائل الفلاسفة الإلهيين اشدّ الإنكار ثلاث مسائل إحداها أن الأجساد لا تحشر وانّما المثاب والمعاقب هو الأرواح المجرّدة والعقوبات روحانيّة لا جسمانيّة ولقد صدقوا في إثبات الرّوحانيّة فإنها كائنة أيضا ولكن كذبوا في إنكار الجسمانيّة الّتي نطقت بها السنة الشّرائع والكتب الإلهية كلّها ثانيتها قولهم إن الله تعالى يعلم الكلّيّات دون الجزئيّات فهو أيضا صريح البطلان فانّه لا يعزب عن علمه مثقال ذرّة في السماوات ولا في الأرض ثالثها قولهم إنّ العالم قديم أزلي والحقّ انّه كان الله ولم يكن معه شيء ووقع لهم هذه الأغلاط لأنّ كلامهم في الإلهيات تخمينيّ بل في الطّبعيّات أيضا في بعض المسائل اهـ

وقال في الإفاضة القدسيّة بعد كلام وأما الرّياضيّة فتتعلّق بعلم الحساب والهندسة والهيئة وليس في هذه شيء يتعلّق بالعلوم الدّينيّة نفيا ولا إثباتا بل هي أمور برهانيّة لا حاجة لنا إلى جحدها بعد فهمها ولكنّها

توصل إلى آفة ضارّة وذلك أن النّاظر فيها إذا رأى دقائقها وقواطع أدلتها ظنّ أن جميع علوم الحكمة في الإيقان كهي فيضلّ وليس الأمر كذلك اهـ. وقال الطّرابلسي إن من الجهالة زعم بعضهم أن الشّمس تغرب حقيقة في العين تمسّكا بقوله تعالى ﴿ وَجَدَهَا تَغْرُبُ فِي عَيْنٍ حَمِئَةٍ ﴾ وجدها تغرب في عين حمئة لانّ أمثال هذه الدّعوى ممّا يجعل الإسلام والقرآن عرضة لتهمة الجاهلين فانّ كون الشّمس اكبر من الأرض بأضعاف كثيرة مشهور مسلّم بين أهل الرّصد فدعوى أنّ في القرآن خلاف ذلك سبب لطعن الجاهلين فيه فمعنى الآية أن ذا القرنين لّما بلغ ذلك المكان من بلاد المغرب وجد الشّمس بحسب رؤيته تغرب في عين حمئة قال قد سمعت عن بعض الضّعفاء انّه لا يجوز في الإسلام اعتقاد وجود أمريكا لانّ اعتقاده يستلزم اعتقاد كرويّة الأرض وهو خلاف الاعتقاد الإسلامي فهذا المسكين قد كلّف بجهله أهل الإسلام أن يكابروا بالمحسوس ويجعلوا دينهم سخريّة بين الأمم وحاشا الدّين الإسلامي أن يكون بهذه المثابة اهـ.

وأمّا أنّ الشّمس وكذا سائر الكواكب مركوزة في أجرام الأفلاك او هي تحتها بين السّماء والأرض فمسألة خلافيّة فقال بالأوّل اكثر المفسّرين تبعا للفلاسفة وبالثّاني بعضهم قال الطّرابلسيّ والأول قول جمهور المفسّرين كما نقله في مناهج الفكر للورّاق وقال آخرون هي دون السّماء بينها وبين الأرض كما نقله القاضي الصّنهاجيّ في كنز الأسرار وانّ صاحب بهجة النّفوس نقله عن وهب ونقله في مختصر الهيئة السّنيّة

عن كثير من المفسّرين وغيرهم وذكر مثله الشّيخ مرعيّ الحنبليّ المقدسيّ في عجائب المخلوقات ونقل حديثا يدلّ عليه وكذلك نقل هذا الحديث أبو جعفر محمّد ابن عبد الله الكسائيّ في كتاب الملكوت اهـ. ونقل الإمام الرازي أثرا عن كعب في تفسير سورة القدر صريحا في أنّ الشّمس دون السّماء الدّنيا وأما الّتي دلّت عليه الأدلة الشّرعيّة فهو انّ الله تعالى خلق الكواكب وجعلها زينة للسّماء الدّنيا وانّه جعلها رجوما للشّياطين وعلامات يهتدي بها سواء كانت مركوزة في الأفلاك أو تحتها مشدودا بعضها إلى بعض برباط الجذب أولا وبالجملة لا حرج في اعتقاد كونها مركوزة أو غير مركوزة .

وأمّا زعم بعضهم أن ليس فوقنا فلك ولا سماء فممنوع بأنه مخالف لظواهر النّصوص قال تعالى ﴿ وَٱلسَّمَآءَ بِنَآءً ﴾ ﴿ خَلَقَ سَبۡعَ سَمَٰوَٰتٖ طِبَاقٗا ﴾ ﴿ كُلٌّ فِي فَلَكٖ يَسۡبَحُونَ ﴾ إلى غير ذلك فإنّها وان أمكن تأويلها إماّ بمعنى العلو او السحب او الكواكب او الشّهب او غيرها إلاّ انّه لا داعي له ثمّ إن استدلّوا عليه بدليل عقليّ أو نقليّ فهو المطلوب أو بالاستكشاف فنقول إن استكشافهم إمّا أن يصل إلى ما لانهاية له من الفوق أولا فان قالوا بالأول فهو بديهيّ البطلان أو بالثاني فنقول إن السّماء الواردة موجودة فوق ما وصل إليه استكشافهم هذا.

ثمّ اعلم أن الحكمة كما قيل متعلّمة أبدا فكلّ كمال وصلت إليه فلها بعده كمال منتظر حتّى حكى أن ديوجنس الحكيم بلغه عن أفلاطون

انّه عرّف الإنسان بأنه حيوان ذو رجلين لا ريش له فاخذ ديكا ونتف ريشه فجاء به مكتب أفلاطون فطرحه وصاح هذا إنسان أفلاطون فزاد في تعريفه قوله ذو أظفار عريضة فهذا حال أفلاطون فالاعتراض بشيء من الحكمة على الشّرعيّات الكاملات الّتي ليس لها كمال منتظر بنصّ قوله تعالى ﴿ٱلۡيَوۡمَ أَكۡمَلۡتُ لَكُمۡ دِينَكُمۡ﴾ الآية قصور أي قصور.

وأمّا غاية هذا العلم فأمران لانّ الحكمة قسمان عمليّة ونظريّة فغاية الأولى العلم بأمور وجودها بقدرتنا واختيارنا لتعمل وتخرج من الإمكان إلى الوجود ومن القوّة إلى الفعل كالزّراعة والعبادة وتهذيب الأخلاق وتدبير المنازل والمدارس ونحوها وسياسة المدن بتدبير أهلها وغاية الثّانية العلم بأمور ليس وجودها بقدرتنا واختيارنا لنيل الكمال بسعادة الحياتين ولكنّ غرضنا الأهم منها معاشر علماء الشّريعة بعد قيام الملّة الحنيفيّة بمعظم هذه الأمور وتصدّى قوم من علماء الدّنيا مستفرغين في ذلك جهدهم أمور منها أن الحكمة لمّا نقلت من اليونانيّة إلى العربيّة وخاض فيها الإسلاميون حاول مشايخنا الرّدّ عليها فيما خالفت الشّريعة فخلطوا بعلم الكلام كثيرا من الفلسفة ليحقّقوا مقاصدها فيتمكّنوا من إبطالها إلى أن ادرجوا فيه معظم الطّبعيّات والإلهيات وخاضوا في الرّياضيّات كما قاله التفتازاني فلا يمكننا فهم عباراتهم وتحقيق ردودهم إلا بمعرفتها.

ومنها أن تعلّمها والنّظر فيها يثمر ملكة يقتدر بها على تحقيق الحقّ وإبطال الباطل حتّى في الفلسفيّات الجديدة وكذا البدعيّات ومنها أنا إذا سمعنا مسئلة من مسائل الحكمة أو سئلنا عنها نضطرّ إلى تسليمها جميعا أو إنكارها جميعا وفي كليهما خطر فلابدّ من تسليم بعضها وإنكار بعضها ولا يمكن التّفريق بينهما إلا بمعرفتهما ولذا دخل فيها الإمام الغزاليّ وغيره حتّى مهروا فيها ثمّ ردّوا منها المردود.

وأمّا حدّها فعرّفها بعضهم بخروج النّفس إلى كمالها الممكن في جانبي العلم والعمل وبعضهم بأنها علم بأحوال الموجودات على ما هي عليه في نفس الأمر بقدر الطّاقة البشريّة وبعضهم قيّد الموجودات بالأعيان فقال علم بأحوال أعيان الموجودات إلى آخر ما تقدّم وهو المشهور بين الجمهور وعليه لا يكون المنطق داخلا فيها لانّ موضوعه الّذي هو المعقولات الثّانية ليس من الموجودات العينيّة وأمّا على الأولين فيدخل فيها كسائر العلوم العقليّة والنّقليّة بل يكون العمل الصّالح أيضا داخلا فيها على الأول فما قيل أنّه خرج بقيد نفس الأمر النّحو والصّرف وأمثالهما ممّا هو موجود بوضع الواضع فيه نظر لأنّهم فسّروا الموجود في الخارج بما هو اعمّ من أن يكون موجودا فيه حقيقة ومن أن يكون موجودا فيه بحسب منشأ الانتزاع قالوا فدخل الحساب والهندسة ولأنّهم عدّوا المنطق منها وأمّا من أخرجه فإنما هو بقيد الأعيان فتأمّل.

ولّما كانت الحكمة عبارة عن العلم بأحوال الموجودات على ما تقدّم والموجودات إما أن يكون وجودها بقدرتنا واختيارنا كالزّراعة والتّجارة أولا كالسّماء والأرض انقسمت إلى قسمين فما يتعلق بالأول كالعلم بحسن العدل والصّدق وبقبح الظّلم والكذب يسمّى حكمة عمليّة وما يتعلّق بالثّاني كالعلم بأحوال السّماء والأرض وما فيهما يسمّى حكمة نظريّة ثمّ ينقسم كلّ منهما إلى ثلثة أقسام لانّ الأولى إمّا متعلّقة بمصالح شخص ليتخلّى عن الرّذائل ويتحلّى بالفضائل فتسمّى تهذيب الأخلاق او بمصالح جماعة مشتركة في المنزل ونحوه كالوالد وأولاده والمعلّم وطلاّبه فتسمّى تدبير المنازل او جماعة مشتركة في المدينة ونحوها فتسمّى السّياسة المدنيّة وكذا النّظريّة لأنها إما متعلّقة بأمور تفتقر في وجودها الخارجيّ والذّهنيّ إلى المادّة كالإنسان والحيوان والجسم الطّبعيّ فتسمّى الحكمة الطّبعيّة او بأمور تفتقر إليها في الوجود الخارجيّ فقط كالكرة والجسم التّعليميّ والمثلّث والعدد فتسمّى الحكمة الرّياضيّة او بأمور لا تفتقر إليها في الوجودين كالإمكان والوجود والعقل والنّفس فتسمّى الحكمة الإلهية.

وقد اعرض صاحب الهداية عن العمليّة لانّ الشّريعة الغرّاء قد قضت الوطر منها على اكمل وجه وأتقنه وعن الرّياضيّة من النّظريّة قيل لأنها في الأكثر مبنيّة على الأمور الموهومة كالدّوائر والأقطاب والمدارات وغيرها والأظهر لكون كلّ قسم منها منفردا بالتّأليف فإنها كما صرّح به

الشّيخ محمّد فضل الحقّ أربعة أقسام الحساب والهندسة والهيئة والموسيقي وقد ألّف في كلّ منها تآليف عديدة لانّ الحساب لابدّ منه في الأمور الدّينيّة والدّنيويّة وكذا الهيئة لتوقّف معرفة القبلة وأوقات العبادات في الغالب عليها وكذا تسيير الطّيارات والسّفن وأجراؤها ومثلهما الهندسة لكونها أس صناعة الأبنية ومقدّمة علم الهيئة وبالجملة بقيت من علوم الحكمة الطّبعيّة والإلهية مفتقرتين إلى البحث عنهما فجعل القسم الثّاني من كتابه فيهما فتبعناه والتقطنا الأهمّ منه فقلنا.

بسم الله الرحمن الرحيم

(الحمد لله الّذي إذا أتى الحكمة أحدا من عباده فقد نال خيرا كثيرا والصّلاة والسّلام على سيّدنا محمّد صلّى الله عليه وسلّم المبعوث بشيرا ونذيرا وعلى آله الّذين أراد الله ليذهب عنهم الرّجس ويطهّرهم تطهيرا أمّا بعد: فهذا تأليف في الطّبعيّات والإلهيات مقتبس من هداية الحكمة للمحقق) الكامل والمدقق الفاضل (أثير الدين) لقب المصنف بمعني المختار على حذف مضاف أي مختار أهل الدين (مفضل بن عمر الأبهري) بفتح الهمزة وسكون الموحدة وفتح الهاء نسبة إلي قرية من قري زنجان أو إصبهان وقيل بهمزة وموحدة مفتوحتين فهاء ساكنة نسبة إلي قبيلة أبهر (رحمه الله تعالى)

ثم اعلم أن المصنف ألف كتابه هذا وجعله على قسمين القسم الأول في فن المنطق والقسم الثاني في الطبيعي والإلهي جريا على طريقة الحكماء الإسلاميين كابن سينا في الشفاء والإشارات أن المنطق مقدمة لعلم الحكمة أو جزء منها وقد شرح القسم الأول كثير من الفضلاء المشهور منها بين الطلبة شرح شيخ الإسلام زكريا الأنصاري في الديار المصرية والشامية وشرح القسم الثاني أيضا جماعة من الفضلاء كالحسين الميبذي والقسم الثاني هو المشهور بالهداية كما قاله الشيخ حسن العطار في حاشيته على شرح شيخ الإسلام زكريا الأنصاري على متن ايساغوجي (موسوم بتدارك الغواية بخلاصة الهداية فالأولى مرتّبة على ثلثة فنون) لانّ البحث فيها أمّا عن أحوال تعمّ الفلكيّات والعنصريّات وأمّا عن أحوال تخصّ الفلكيّات أو العنصريات

(الفن الأول فيما يعم الأجسام)

جمع جسم وهو ما يقبل الأبعاد الثلاثة فان كان جوهرا فطبعيّ او عرضا فتعليميّ (وهو مشتمل على عشرة فصول)

(**الفصل الأوّل** في إبطال الجزء الّذي لا يتجزّى) ويقال له الجوهر الفرد وهو جوهر ذو وضع لا يقبل القسمة مطلقا لا قطعا ولا كسرا ولا وهما ولا فرضا والفرق بين القسمة الوهميّة والفرضيّة أنّ الأولى بحسب التّوهّم جزئيّا والثّانية بحسب فرض العقل كلّيّا بمعنى أنّ العقل لا يجوّز القسمة فيه فهذا الجزء باطل (لانّا لو فرضنا جزأ بين جزأين

فإمّا أن يكون الوسط مانعا من تلاقى الطرفين أولا لا سبيل إلى الثّاني إذ لو لم يكن مانعا لكانت الأجزاء متداخلة) وتداخلها بحيث تتحد في الوضع والحجم محال وإلاّ فكيف يتركّب الجسم منها (فيكون مانعا فما به يلاقى الوسط أحد الطّرفين غير ما به يلاقى الطّرف الآخر فينقسم ولأنّا لو فرضنا جزأ على ملتقى جسمين فإمّا أن يلاقى أحدهما فقط أومن كلّ منهما شيأ الأول محال وإلاّ لم يكن على الملتقى فتعيّن الثّاني فيلزم الانقسام) ولكنّ هذين الدّليلين وكذا الأدلّة الّتي استدلّوا بها على إبطال الجزء لا يدلّ شيء منها على بطلان الأجزاء الّتي قال بها ذي مقراطيس من أنّ مبادي الأجسام أجسام صغار صلبة لا تقبل الانفكاك وان قبلت القسمة الوهميّة فدون إبطالها خرط القتاد قال المصطفى آبادي والدّليل على وجود الجواهر الفردة عند مهرة العلوم الجديدة هو أنّ كلّ جسم يرجع بالتّحليل الكيمياويّ إلى ذرّات غير منقسمة وأقول لا يبعد أن تكون تلك الذّرّات أجساما ذي مقراطيسيّة لا تقبل قسمة فكّيّة بل وهميّة فقط اهـ قال أبو محمد الفقير إنّ ما قاله هو الّذي يميل إليه القلب فانّ وجود الجزء الّذي اخترعه الفلاسفة للإبطال تأسيسا لإثبات الهيولى والصّورة باطل بالضّرورة فالظّاهر أنّ الّذي أثبته مشايخنا هو الجزء الّذي قال به ذي مقراطيس وهو الّذي لا ينقسم فعلا فقط ثمّ رأيت المصلح أي الوهّابيّ محمّد رضا صاحب مجلّة المنار نقل في تعليقه على رسالة "التّوحيد"لإمامه المصلح محمّد عبدة انّه سئل المؤلّف في الدّرس هل يصدق ذلك الجوهر

الفرد بالمعنى الّذي يقولونه وهو انّه لا يقبل القسمة فعلا ولا عقلا ولا وهما فقال إنّ الجوهر الفرد بهذا المعنى لا حقيقة له ونحن نحمل كلام من يقول بالجوهر الفرد على الجزء الّذي لا ينقسم فعلا لشدّة صغره اهـ فحمل كلام مشايخنا عليه أولى من التزام انّهم قائلون بالجزء الّذي اخترعه هؤلاء وهو الموفّق.

(الفصل الثّاني في إثبات الهيولى كلّ جسم مركّب من جزأين يحلّ أحدها في الآخر ويسمّى المحلّ الهيولى والمادّة والحالّ الصّورة الجسميّة) والحلول عندهم عبارة عن الاختصاص النّاعت بين الشّيئين أي التّعلّق الّذي يصير به أحد المتعلّقين نعتا والآخر منعوتا فالأول الحالّ والثّاني المحلّ كالبياض والجسم (لأنّ الصّورة الجسميّة الّتي هي جوهر وحدانيّ متّصل في حدّ ذاته لو كانت قائمة بذاتها لكان تفريق الجسم إلى جسمين إعداما له بالكلّيّة وإيجادا لجسمين آخرين من كتم العدم وذلك باطل بالبداهة فلابدّ هناك من شيء مشترك بين المتّصل الأول وهذين المتّصلين باق بعينه في الحالتين فليس بمتّصل ولا منفصل في نفسه فيكون محلاّ لهما فيكون جوهرا) لانّ محلّ الجوهر إنّما يكون جوهرا (فهذا الجوهر هو المسمّى بالهيولى) وذلك الجوهر المتّصل هو الصّورة الجسميّة والجسم المطلق مركّب منها هذا ما ذكره المشّاؤون وذهب الإشراقيّون إلى أن الجوهر الوحدانيّ المتّصل في ذاته قائم بذاته غير حالّ في شيء لكونه متحيّزا بذاته وهو الجسم المطلق فهو عندهم بسيط قابل لطريان الاتّصال

والانفصال مع بقائه في الحالتين وذهب ذي مقراطيس إلي ما سبق نقله عنه فلابدّ في إثبات الهيولى من إبطال ذينك المذهبين.

(**الفصل الثّالث** في أن الصّورة الجسميّة لا تتجرّد عن الهيولى لأنها لو وجدت بلا حلول فيها فإما أن تكون متناهية أو غيرها لا سبيل إلي الثّاني لانّ الأبعاد كلّها متناهية وإلا لأمكن أن يخرج من مبدأ واحد امتدادان على نسق واحد كأنهما ساقا مثلّث) متساوي الأضلاع مثلا (فكلّما كانا أعظم كان البعد بينهما أزيد فلو امتدّا إلى غير النّهاية لامكن بينهما بعد غير متناه مع كونه محصورا بين حاصرين هف) وهذا البرهان هو المسمّى بالسّلّميّ (وأمكن أيضا أن نفرض من مبدأ خطّا غير متناه إلى الفوق مثلا وممّا فوقه بذراع مثلا خطّا آخر غير متناه أيضا ثمّ نطبق الخطّين تطبيقا وهميّا) بان نجعل طرف الثّاني بازاء طرف الأول (فينجرّ الثّاني جميعا انجرارا وهميّا فان كان بازاء جميع الخطّ الأول جزء من الثّاني كان النّاقص كالزّائد وإلاّ فقد وجد في الأول مالا يوجد بازائه شيء من الثّاني فتناهى الثّاني ويلزم منه تناهى الأول) لأنه لا يزيد على الثّاني إلاّ بذراع ويسمّى هذا ببرهان التّطبيق ولا يمكن هذا التّطبيق كما قال التفتازاني إلا فيما دخل تحت الوجود بخلاف ما هو وهميّ محض فانّه ينقطع بانقطاع الوهم فلا يرد النّقض بمراتب العدد ولا بمقدورات الله تعالى لانّ معنى لا تناهيها أنها لا تنتهي إلى حدّ لا يتصوّر فوقه حدّ آخر لا بمعنى أن مالا نهاية له يدخل في الوجود (ولا سبيل أيضا إلى الأول لأنها لو كانت

متناهية لأحاط بها حدّ او حدود فتكون متشكّلة فهذا الشّكل أما للصّورة من حيث هي وهو محال وإلا لكانت الأجسام كلّها متشكّلة بشكل واحد او لسبب لازم لها وهو أيضا محال) لانّ لازم الصّورة مشترك بين جميع الأجسام (أو عارض لها وهو أيضا محال وإلا ّلامكن زواله) عند زوال العارض (فتشكّل بشكل آخر فتكون قابلة للانفصال وكلّ قابل له مقارن للهيولى فتكون الصّورة العارية عن الهيولى مقارنة للهيولى هف)

(**الفصل الرّابع** في أن الهيولى لا تتجرّد عن الصّورة لأنها لو تجرّدت عنها فإما أن تكون ذات وضع) أي قابلة للإشارة الحسّيّة (أولا لا سبيل إلي الأول لأنها حينئذ إما أن تنقسم أولا لا سبيل إلى عدم الانقسام) لانّ كلّ جوهر ذي وضع فهو قابل له كما مرّ في نفي الجزء (ولا إلى الانقسام لأنّها حينئذ إما أن تنقسم في جهة فقط فتكون خطّا جوهريّا أو في جهتين فتكون سطحا جوهريّا أو في ثلاث فتكون جسما طبعيّا وكلّ منها باطل أما الخطّ والسّطح فلانّ وجودهما محال بمثل ما مرّ وأمّا الجسم فلأنها لو كانت جسما لكانت مركّبة من الهيولى والصّورة ولا سبيل إلى الثّاني أيضا لأنها حينئذ إذا اقترنت بها الصّورة صارت ذات وضع فإما أن لا تحصل في حيّز أصلا أو تحصل في جميع الأحياز وهما محالان بداهة أوفي بعضها وهو أيضا محال لانّ نسبة الهيولى الى جميع الأحياز على السّويّة وكذلك الصّورة الجسميّة فإنها تقتضي حيّزامّا لا معيّنا فلو حصلت في بعضها لزم التّرجيح بلا مرجح وهو محال) ولا يرد

عليه أن الماء إذا انقلب هواء مثلا صار المنقلب أولى بموضع لانّ الوضع السّابق الّذي كان للماء قبل انقلابه هواء يقتضي الوضع اللاّحق فإذا انقلب شيء من الماء هواء فان كان قبل الانقلاب في الموضع الطّبعيّ للماء انتقل إلى اقرب موضع للهواء إليه وان كان قبله في موضع الهواء قسرا استقر فيه طبعا فليس فيه ترجيح بلا مرجح.

(**الفصل الخامس** في إثبات الصّورة النّوعيّة) الّتي بها تختلف الأجسام أنواعا (اعلم أنّ لكلّ جسم طبعيّ صورة أخرى غير الجسميّة لانّ اختصاص بعض الأجسام ببعض الأحياز) بان يقتضي السّكون عند حصوله فيه والحركة إليه عند خروجه عنه (ليس لأمر خارج عن الجسم) من حيث انّه نوع من الجسم وان كان لأمر خارج من حيث انّه جسم (لانّا نعلم أنّ العنصر الثّقيل إنّما يتحرّك إلى المركز لذاته) لا لأمر خارج عنه و(لا للهيولى لأنّها مشتركة في جميع العناصر) كما يدلّ عليه انقلاب بعضها بعضا كما يأتي(فإمّا أن يكون للصّورة الجسميّة او لصورة أخرى لا سبيل إلى الأوّل وإلاّ لاشتركت الأجسام كلّها في ذلك فتعيّن الثّاني) وتلك الصّورة الأخرى هي المرادة بالصّورة النّوعيّة (وهو المطلوب) ثمّ اعلم أنّ مباحث الهيولى والصّورة ليست من مسائل الطبعيّة لأنّها بحث عن حقيقة الجسم الّذي هو موضوع الطّبعيّة وتحقيق موضوع العلم لا يكون من مسائله فهي من مسائل الإلهية لانّ الهيولى لا تفتقر إلى المادّة

قال محمّد فضل الحقّ والصّورة بماهيتها شريكة لعلّة الهيولى فليست أيضا محتاجة إليها.

(الفصل السّادس في المكان وهو إما الخلأ) أي البعد المجرّد عن المادّة (او السّطح الباطن من الجسم الحاوي المماسّ للسّطح الظّاهر من المحويّ لانّ الجسم في مكانه مالئ له فيكون منقسما) ثمّ لا يكفي انقسامه في جهة إذ الخطّ لا يحيط بالجسم بكلّيته فهو منقسم (أمّا في جهتين فيكون سطحا ولابدّ من حلوله في محلّ) إذ السّطح لا يقوم بنفسه (وهو) أي المحلّ (ما يحوي المتمكّن ويكون مماسّا للسّطح الظّاهر منه في جميع الجهات) وإلاّ لم يكن مالئا له وهذا مذهب المشّائين (وأمّا في جميع الجهات فيكون بعدا مساويا للمتمكّن) فذلك البعد إمّا أمر انتزاعيّ ينتزعه العقل وهذا مذهب المتكلّمين او أمر موجود غير ماديّ وهذا مذهب الإشراقيّين ثمّ هو جوهر لقيامه بذاته فكأنّه متوسّط بين الجواهر المجرّدات كالعقول وبين عالم الأجسام فتكون الأقسام الأوّليّة للجوهر ستّة لا خمسة على ما سيأتي (والأوّل) أي كونه خلأ (باطل لأنّه لو كان خلأ فإمّا أن يكون لا شيأ محضا أو بعدا موجودا مجرّدا عن المادّة لا سبيل إلى الأول لانّ خلأ يكون اقلّ من خلأ وما يقبل الزّيادة والنّقصان لا يكون لا شيأ محضا) فيه أنّه لا يلزم من عدم كونه لا شيأ محضا كونه موجودا في الخارج فيمكن كونه أمرا انتزاعيّا كما ذهب إليه المتكلّمون (ولا إلى الثّاني لأنّه لو وجد البعد مجرّدا عن الهيولى لكان لذاته غنيّا عنها فاستحال اقترانه بها هف

فتعيّن الثّاني) وهو كونه سطحا باطنا من الحاوي مماسّا للسّطح الظّاهر من المحويّ واختلف هل يجوز خلوّه عن الشّاغل فقيل نعم لأنّا إذا رفعنا صفحة ملساء دفعة عن مثلها حين تماسّ سطحيهما بحيث لا يحول بينهما هواء ولا غيره لزم في أول الارتفاع خلوّ الوسط عن كلّ شاغل وأجيب بمنع الارتفاع دفعة فانّ الارتفاع حركة وهي تدريجيّة كما سيأتي وقيل لا ومن أماراته عدم نزول الماء من ثقبة ضيّقة في اسفل الكوز المشدود الرّأس مع انّه خلاف مقتضى طبعه وكذا ارتفاع الماء في الانبوبة عند جذب الهواء منها إلي فم الماصّ إذا غمس طرفها الآخر في الماء وما ذلك إلاّ لأنّ سطح الماء ملازم لسطح الهواء فإذا ارتفع بالمصّ تبعه سطح الماء لامتناع الخلأ وفيه انّهما لا يدلاّن إلا على الدّوام كحركة الأفلاك فإنّها دائمة عندهم لا واجبة.

(الفصل السّابع في الحيّز) وهو عند المشّائين ما به تتمايز الأجسام في الإشارة الحسّيّة فهو أعمّ من المكان لتناوله الوضع الّذي يمتاز به محدّد الجهات وأمّا عند الإشراقيّين فهما مترادفان وكذا عند المتكلّمين (كلّ جسم فله حيّز طبعيّ لأنّا لو فرضنا عدم تأثير القواسر) الخارجة (لكان في حيّز معيّن وذلك الحيّز لابدّ أن يستحقّه الجسم لذاته) لأنّا فرضنا عدم القواسر (فإنّما يستحقّه بطبيعته) أي صورته النّوعيّة ولا يمكن استناده إلى الجسميّة المشتركة لأنّ نسبتها إلى جميع الأحياز على السّويّة ولا إلى الهيولى لأنّها تابعة للجسميّة في اقتضاء حيّزما (ثمّ لا يجوز أن

يكون لجسم حيّزان لأنّه لو كان له ذانك فإمّا أن يحصل فيهما معا أوفي أحدهما والأوّل باطل بالضّرورة وكذا الثّاني لأنّه ترجيح بلا مرجّح).

(**الفصل الثّامن** في الشّكل كلّ جسم فله شكل طبعيّ لانّه متناه لما مرّ وكلّ متناه متشكّل لأنّه يحيط به حدّ أو حدود وكلّ متشكّل فله شكل طبعيّ لأنّا لو فرضنا ارتفاع القواسر) الخارجة عن الطّبيعة (لكان على شكل معيّن وذلك الشّكل لابدّ أن يكون لطبعه) لأنّا فرضنا عدم القواسر (وهو المطلوب).

(**الفصل التّاسع** في الحركة والسّكون أمّا الحركة فهي الخروج من القوّة إلى الفعل على سبيل التّدريج) اعلم أنّ الشيء الموجود بالفعل إمّا أن تكون فعليّته من جميع الوجوه فلا يكون له كمال منتظر كالواجب والعقول او من بعض الوجوه فقط فيكون له ذلك يمكن خروجه من القوّة إلي الفعل كالأجسام وذلك الخروج إمّا أن يكون على سبيل التّدريج وهو الحركة كانتقال الجسم من مكان إلى آخر أو على الدّفعة وهو الكون والفساد كانقلاب الماء هواء (وامّا السّكون فهو عدم الحركة عمّا من شأنه أن يتحرّك) وقيل هو استقرار زمن يمكن الحركة فيه (وكلّ جسم متحرّك فله محرّك غير الجسميّة) إذ لو تحرّك للجسميّة لكان كلّ جسم متحرّكا دائما (ثمّ الحركة) باعتبار المقولات الّتي هي فيها (أقسام) ومعنى وقوع الحركة في مقولة هو التّحرّك من نوع تلك المقولة إلى نوع آخر منها كالحركة من السّواد إلى البياض أو من صنف إلى آخر كالحركة من السّواد

الضّعيف إلى القويّ أو من فرد إلى آخر كالحركة من أين إلى أين (حركة في الكمّ كالنّموّ) وهو ازدياد حجم الأجزاء الأصلية للجسم بما ينضمّ إليه ويداخله في جميع الأقطار على نسبة طبيعيّة بخلاف السّمن فهو زيادة في الأجزاء الزّائدة (والذّبول) وهو انتقاص حجم الأجزاء الأصلية للجسم بما ينفصل عنه في جميع الأقطار على نسبة طبعيّة بخلاف الهزال فهو انتقاص حجم الأجزاء الزّائدة (وحركة في الكيف كتسخنّ الماء وتبرّده مع بقاء صورته النّوعيّة) وتسمّى هذه الحركة استحالة (وحركة في الأين وهي انتقال الجسم من أين إلي أين وحركة في الوضع وهي تغيّره من وضع إلى وضع) وهذه الحركة قد تكون مع حركة اينيّة كالنّهوض من القعود ومع حركة اينيّة لأجزائه كحركة الأفلاك (وحركة في سائر المقولات) كالإضافة فانّه إذا فرض أنّ ماء اشدّ سخونة من ماء ثمّ تحرّك في الكـ حتّى صار سخونته اضعف من الآخر فقد انتقل من الأشدّيّة إلى الأضعفيّة وكالملك فإنّ العمامة إذا تحرّكت إلى النّزول أو الصّعود تغير هيئة إحاطتها وكذا الفعل وغيره (ثمّ الحركة إمّا ذاتيّة) بأن تحصل بالحقيقة لمعروضها كتحرّك الجسم (أو عرضيّة) بأن تحصل لشيء مقارن لمعروضها كحركة أعراض الجسم (والأولى إمّا طبعيّة أو قسريّة أو إرادية لانّ القوّة المحرّكة إمّا أن تكون مستفادة من خارج فهي القسريّة أولا وحينئذ إمّا أن يكون لها شعور فهي الإرادية) قيل لا يكفي في كون الحركة إراديّة مجرّد الشّعور لها كما في السّاقط من علوّ مع شعوره بسقوطه وأجيب بأنّ مبدأ

الميل هناك الطّبيعة ولا شعور لها وإنّما الشّعور للمتحرّك (أولا فهي الطّبعيّة).

(**الفصل العاشر** في الزّمان لا ريب أنّ في نفس الأمر شيأ يقع فيه التّغيّرات والمعيّات والقبليّات والبعديّات وهو المسمّى بالزّمان والعلم به ضروريّ وهو مقدار الحركة لأنّه كمّ) لقبوله الزّيادة والنّقصان بالذّات (متّصل واحد) قيل اتّصاله ينافي كونه غير قارّ وإلا لزم اتّصال الموجود بالمعدوم وأجيب بأنّ الاتّصال إنّما هو في الخيال وعدم القرار في الخارج (ولا يكون مقدارا لأمر قارّ لانّ الزّمان غير قارّ فهو مقدار لأمر غير قارّ وكلّ شيء غير قارّ فهو حركة فالزّمان مقدار الحركة) وسيأتي في الفلكيّات انّه مقدار لحركة الفلك الأعظم (ثمّ الزّمان مبدع) الإبداع عندهم إيجاد شيء غير مسبوق بمادّة ولا مدّة (لا بداية له ولا نهاية إذ لو كان له بداية لكان عدمه قبل وجوده قبليّة لا توجد مع البعدية) احتراز عن القبليّة الطّبعيّة كقبليّة الواحد على الاثنين وعن الذّاتيّة كالعلّة مع المعلول (وكلّ قبليّة كذلك فهي زمانيّة) أعترض بمنع الكبرى إذ يلزم عليها أن تكون قبليّة العلّة المعدّة كالدّمويّة على المنويّة زمانيّة مع أنّها داخلة في الطّبعيّة عندهم وأجيب بانّ للعلّة المعدّة تقدّمين زمانيا وهو وجودها قبل معلولها وطبعيا وهو احتياج المتأخّر إلى المتقدّم فإن أريد دخول تقدّمها الزّمانيّ فلا محذور فيه او تقدّمها الطّبعيّ فممنوع (فيكون قبل الزّمان زمان هف ولو كان له نهاية لكان عدمه بعد وجوده بعديّة لا

توجد مع القبليّة وكلّ بعديّة كذلك فهي زمانيّة فيكون بعد الزّمان زمان هف) وفيه انّه منقوض بتقدّم أجزاء الزّمان بعضها على بعض فإنّه ليس زمانيّا وإلاّ صار معنى تقدّم الأمس على اليوم مثلا أنّ أمس في زمان متقدّم واليوم في زمان متأخّر عنه وننقل الكلام إلى ذينك الزّمانين فيلزم أن يكون هناك أزمنة غير متناهية فيحتمل أن يكون سبق عدم الزّمان على وجوده من قبيل هذا السّبق في كونه ليس زمانيّا.

ثمّ هذا مبنيّ على أصولهم أنّ الزّمان مقدار لحركة الفلك الأعظم وأنّ الأفلاك قديمة إلى غير ذلك وأمّا المتكلّمون فقال بعضهم إنّه أمر اعتباريّ فقولهم لو كان له بداية لكان عدمه قبل وجوده الخ ممنوع لأنّه لمّا كان أمرا اعتباريّا ولم يكن قبله اعتبار ولا معتبر ثبت أنّه ليس قبله شيء لا وجوديّ ولا عدميّ والمختار كما قال التّاج السّبكيّ في الجمع أنّه مقارنة متجدّد موهوم لمتجدّد معلوم إزالة لإبهام الأوّل بمقارنته للثّاني كما في آتيك عند طلوع الشّمس أي فلذلك يتعاكس التّقدير بين المتجدّدات بحسب أحوال المخاطب فإن كان السّائل مستحضرا لطلوع الشّمس مثلا وغير مستحضر لوقوع مجيء زيد قال متى جاء زيد فيجاب ويقال عند طلوع الشّمس او بالعكس قال متى طلعت الشّمس فيقال حين جاء زيد فعليه أيضا لا يكون الزمان موجودا خارجا إذ حيث لا حادث لا مقارنة.

المنهدمة كما سيأتي (ومتى كان كذلك وجب أن يكون بسيطا إذ لو كان مركّبا فإمّا أن يكون كلّ من بسائطه على شكل طبعيّ) وهو الكريّ لانّ طبيعة البسيط واحدة والفاعل الواحد في القابل الواحد لا يفعل إلاّ واحدا وكلّ شكل سوى الكريّ فيه أفعال مختلفة (أو قسريّ لا سبيل إلى الأوّل وإلاّ لكان كلّ واحد منها كريّا فيمتنع أن يحصل من مجموعها سطح كريّ متّصل الأجزاء ولا إلى الثّاني لأنّه لو لم يكن كلّ منها كريّا فيكون طالبا للشّكل الكريّ) لأنّه الشّكل الطّبعيّ للبسيط (فيكون قابلا للحركة الأينيّة) فانّ تغيّر الشّكل مستلزم للحركة الأينيّة (هف) فيه أن الثّابت فيما سبق امتناع الحركة الأينيّة على الفلك واللاّزم ههنا هو تلك الحركة على أجزائه وأيضا كون محدّد الجهات هو فلك الأفلاك الّذي زعموه الفلك التّاسع وأنّ الّتي تحتها متلاصقة ممنوع لم لا يكون المحدّد ما فوق الفلك التّاسع بكثير فيكون بينهما ما لم يدركوه بالرّصد كاللّوح والقلم والجنّة والنّار وغيرها ممّا ورد في الشّرع فتدبّر.

(**الفصل الثّالث** في أنّ الفلك قابل للحركة الوضعيّة لأنّ كلّ جزء من أجزائه لا يختصّ بما) أي بطبيعة (تقتضي حصول وضع معيّن ومحاذاة معيّنة لتساوي أجزائه في الطّبيعة) لما مرّ أنّ الفلك بسيط (فكلّ جزء يمكن أن يزول عن وضعه ويصل إلى وضع جزء آخر وما ذلك إلاّ بالحركة ولمّا امتنعت الحركة الأينيّة) على الفلك (تعيّنت الوضعيّة) حاصله الاستدلال ببساطته على قبول الحركة الوضعيّة وفيه أنّه يجوز عليه

المعارضة بالقلب بأن يستدلّ بتلك البساطة على عدم قبوله لها بأن يقال أنّه إن تحرّك على الاستدارة فإمّا إلى جميع الجوانب وهو محال أو إلى بعضها وهو ترجيح بلا مرجّح إلاّ أن يقال بأنّ هناك مرجّحا عائدا إلى محرّكه وان لم نطّلع عليه ولكنّه مناف لقولهم إنّ نسبة الفاعل إلى الجميع على حدّ سواء قال الميبذي وعليه مبنى كثير من قواعدهم اهـ.

(الفصل الرّابع في أنّ الفلك لا يقبل الكون والفساد) أي حدوث صورة وزوال أخرى (ولا الخرق والالتيام) أي افتراق أجزائه او اقترانها (أمّا الأوّل فلأنّه محدّد الجهات كما مرّ ولا شيء من محدّدها كذلك) أي يقبل الكون والفساد (لانّ ما يقبلهما يكون لصورته) النّوعيّة (الحادثة حيّز طبعيّ ولصورته الفاسدة) حين حلول الحادثة في المادّة (حيّز آخر طبعيّ لما بيّنّا أنّ كلّ جسم فله حيّز طبعيّ) لكنّه لا يدلّ على أن يكون حيّز الحادثة غير حيّز الفاسدة بل هو موقوف على أنّ الحيّز الواحد لا تقتضيه طبيعتان مختلفتان بالنّوع وهو ممنوع لانّ الأمور المتخالفة بالنّوع جاز أن تشترك في لازم واحد كالمعلول الواحد يقتضيه كلّ من علله المستقلّة على سبيل البدليّة كما هو شائع عندهم (وكلّ ما هذا) أي وجود حيّز لصورته الحادثة وآخر لصورته الفاسدة (شأنه فهو قابل للحركة الأينيّة لانّ الصّورة الكائنة) في الفلك (إمّا أن تحصل في حيّز طبعيّ أو في غريب فان حصلت في حيّز غريب فكانت تقتضي ميلا أينيّا إلى حيّزها الطّبعيّ وإن حصلت في حيّز طبعيّ فالصّورة الفاسدة كانت حاصلة في

غريب فكانت تقتضي ميلا اينيّا إلى حيّزها الطّبعيّ) وقد بيّنّا استحالة الحركة الاينيّة على الفلك (وأمّا الثّاني) أي عدم قبوله الخرق والالتيام (فلأنّ ذلك أيضا إنّما يحصل بالحركة الأينيّة) لأجزاء الفلك (والفلك لا يقبلها) بناء على ما سبق فلا يقبلهما.

(**الفصل الخامس** في أنّ الفلك يتحرّك على الاستدارة دائما لانّ الحركة الحافظة والمقوّمة للزّمان) الّتي يكون الزّمان مقدارا لها (إمّا أن تكون أينيّة او وضعيّة) فيه أنّ هذا التّرديد غير حاصر لاحتمال كونها كمّيّة او كيفيّة او غيرهما (لا يجوز كونها أينيّة لأنّها حينئذ إمّا أن تذهب إلى غير النّهاية او ترجع لا سبيل إلى الأوّل وإلاّ لزم وجود بعد غير متناه) وهو باطل لما مرّ (ولا إلى الثّاني لأنّها لو رجعت لكانت تنتهي إلى طرف) من المسافة (قبل الرّجوع فتكون منقضية لأجل السّكون لانّ بين كلّ حركتين مختلفتين سكونا لانّ الميل الموصل إلى ذلك الطّرف موجود حال الوصول لأنّه يفعل الإيصال) حينئذ اعترض بمنع كون الميل فاعل الإيصال لم لا يجوز أن يكون معدّا للوصول فلا يجب بقاؤه مع الوصول فتأمّل (وكلّما كان الميل الموصل موجودا لم يحدث فيه ميل يقتضي اللاّوصول لاستحالة اجتماع الميلين الذّاتيّين المتنافيين فالحال الّذي فيه ميل الوصول غير الحال الّذي فيه ميل اللاّوصول وكلّ واحد من الميلين آنيّ) أي حادث في آن (لانّ حال الوصول) أي ما يحدث فيه الوصول (لو كان زمانا) فلا محالة ينقسم (فلو انقسم فحينما يكون الجسم في أحد طرفيه)

أي أحد جزئي الزّمان (لم يكن وأصلا إلى المنتهى هف وكذا حال صيرورته غير موصل) لأنّه رفع إيصال آنيّ فيكون آنيّا ويرد عليه أنّ الانطباق والمحاذاة والتّماسّ وأمثالها آنيّات لأنّها تحصل عند انتهاء الحركة مع أنّ زوال كلّ منها زمانيّ إذ لا يحصل إلاّ بالحركة الّتي لا تحصل إلاّ في الزّمان فليتأمّل (وإذا كان كلّ منهما) أي من الميلين (آنيّا وجب أن يكون بين الآنين زمان لا يتحرّك فيه الجسم وإلاّ لزم تعاقب الآنين فيكون الزّمان مركّبا من الآنات ويلزم منه تركّب المسافة من أجزاء لا تتجزّى لانطباقها) أي المسافة (على الحركة) المنطبقة على الزّمان أقول التزام أنّ المسافة متركّبة من الأجزاء الّتي لا تقبل الانفكاك وان قبلت التّجزّي الوهميّ كما قاله ذي مقراطيس أسهل وأهون من التزام أنّ بين كلّ آنين مفروضين زمانا منقسما إلى أزمنة منقسمة لا إلى نهاية فدبّر (هف) فظهر أنّ بين الآنين زمانا وأمّا عدم تحرّك الجسم فيه فلأنّه لو تحرّك فإمّا إلى ذلك الطّرف المذكور فيلزم أنّ الجسم لم يصل في الآن الّذي فرضناه آن الوصول إليه او عنه وظاهر أنّ الحركة عنه إنّما تصدر عن ميل ثان وهذا الميل لا يجتمع مع ميل حركة الوصول إليه فهما متغايران فيكون زمان يكون الجسم فيه ساكنا وهذا الدّليل لا يجرى في الحدود المفروضة في المسافة المتّصلة الّتي تقطعها حركة واحدة حيث لم يوجد فيها إلاّ ميل واحد (فعلم أنّ تلك الحركة) الحافظة للزّمان الّذي هو سرمديّ على ما تقدّم (ليست أينيّة فتكون وضعيّة) فيه نظر لجواز أن تكون أينيّة على محيط دائرة فلا تستلزم

سكونا (وهذه الحركة غير منقطعة وإلاّ لزم انقطاع الزّمان) فلابدّ من حركة وضعيّة دائمة ولا حركة تحتمل لذلك إلاّ حركة الفلك (فإذن يكون الفلك يتحرّك على الاستدارة دائما) ولكنّه مبنيّ على زعمهم أنّ الزّمان مقدار لحركة الفلك وأمّا إذا كان أمرا اعتباريّا أو مقارنة متجدّد موهوم بمتجدّد معلوم كما سبق عن المتكلّمين فلا ينتهض هذا دليلا على دعواهم (هداية) يرتفع فيها شبهة أن تخلّل السّكون بين الحركتين ليس بضروريّ لأنّه لو وجب ذلك لزم سكون جبل ساقط من فوق إذا رميت إليه حبّة ولاقته في الجوّ وهو ظاهر البطلان (انّ الحبّة المرميّة إلى الفوق عند نزول الجبل تنتهي حركتها إلى السّكون ولكنّه غير مانع عن حركة الجبل لانّ سكونها) أي الحبّة (آنيّ) لازمانيّ بخلاف السّكون المتقدّم المتخلّل بين الحركتين فانّه لّما كان كلّ من الوصول واللاّوصول بحسب ميلين متنافيين وجب تخلّل سكون زمانيّ بين آنيهما بخلاف ما هنا فانّ الحبّة وان حصل فيها الميلان أيضا لكنّهما ليسا في آنين بل في آن واحد لعدم تنافيهما لذاتيّة أحدهما وعرضيّة الآخر (وحركة الجبل زمانيّة وليس بينهما) الحركة الزّمانيّة والسّكون الآنيّ (ممانعة).

(**الفصل السّادس** في أن الفلك متحرّك بالإرادة لانّ حركته الذّاتيّة لو لم تكن إراديّة لكانت إمّا طبعيّة او قسريّة لا جائز أن تكون طبعيّة لانّ الحركة الطّبعيّة هرب عن حالة منافرة وطلب لحالة ملائمة وكلاهما في الحركة المستديرة محال أمّا الهرب فلأنّ كلّ وضع يتحرّك عنه

الجسم فحركته عنه توجّهه إليه) فيه بحث لأنّا لا نسلّم أنّ ترك كلّ وضع توجّه إلى ذلك الوضع بل إلى مثله ضرورة انعدام ذلك الوضع وامتناع إعادة المعدوم عندهم (والهرب عن الشيء بالطّبع استحال أن يكون توجّها إليه وأمّا الطّلب فلانّ الطّبيعة إذا او صلت الجسم بالحركة إلى الحالة المطلوبة اسكنته) فيه انّه إنّما يلزم إذا كانت الحالة المطلوبة أمرا وراء الحركة يتوصّل بها إليه وأمّا إذا كان المطلوب نفس الحركة كما في حركة الارجوحة فلا (وحركة الفلك ليست كذلك) لأنّها دائمة (ولا أن تكون قسريّة لانّ القسر على خلاف الطّبع) فيه نظر لأنّ كون القسر دائما على خلاف الطّبع ممنوع بل أن كان للشيء طبع يقتضي حالة فالقسر يكون على خلاف ذلك وأمّا إذا لم يكن له طبع كذلك فجميع حالاته قسريّة (فحيث لا طبع لا قسر فتكون إراديّة).

(**الفصل السّابع** في أنّ القوّة المحرّكة للفلك مجرّدة عن المادّة لأنّها تقوى على أفعال) أي دورات (غير متناهية) بناء على ما سبق أنّ الزّمان مبدع وتقدّم ما فيه (ولا شيئ من القوى الجسمانيّة كذلك لأنّ كلّ قوّة جسمانيّة قابلة) بتجزّى الجسم (للتّجزّي والجزء يقوى على شيئ والجملة تقوى على مجموع تلك الأشياء وإلاّ لكان الجزء مساويا للكلّ في التّأثير هف ومتى كان كذلك فالمجموع لا تقوى على غير المتناهي لانّ الجزء منها إمّا أن يقوى على جملة متناهية او على جملة غير متناهية والثّاني باطل إذ المجموع يقوى على ما هو زائد فيلزم الزّيادة على غير المتناهي المتّسق

النّظام هف) قيّد باتّساق النّظام لانّ الزّيادة على غير المتناهي الغير المتّسق النّظام غير مستحيلة كالشّهور والسّنين الماضية الغير المتناهيتين عندهم مع أنّ الأوّل اكثر من الثّاني وكذا المآت مع الألوف المتضاعفة إلى غير النّهاية (فعلم أنّ الجزء إنّما يقوى على جملة متناهية والجزء الآخر مثله فالمجموع لا يقوى على غير المتناهي فما يقوى على غير المتناهي يكون مجرّدا عن المادّة).

(الفصل الثّامن في أنّ المحرّك القريب للفلك قوّة جسمانيّة)

نسبتها إلى الفلك كنسبة الخيال إلى الإنسان في أنّ كلاّ منهما محلّ لارتسام الصّورة الجزئيّة إلاّ أنّ الخيال مختصّ بالدّماغ وتلك القوّة سارية في جرم جميع الفلك لبساطته (لانّ التّحريكات الإراديّة) على ما سبق (الجزئيّة إمّا أن تقع عن تصوّر كلّيّ او جزئيّ لا سبيل إلى الأوّل لانّ التّصوّر الكلّيّ نسبته إلى جميع الجزئيّات على السّويّة فلا يقع منه بعض الحركات الجزئيّة دون بعض وإلاّ لزم التّرجيح بلا مرجّح فمبدأ التّحريكات الجزئيّة له تصوّرات جزئيّة) قيل لو كان المعتبر في صدور الفعل الجزئيّ التّصوّر الجزئيّ لزم الدّور لانّ تصوّره من حيث انّه جزئيّ لا يحصل إلاّ بوجوده الخارجيّ لانّ الذّهنيّ وان كان مقيّدا بألف قيد لا يكون إلاّ كلّيّا فلابدّ لتصوّره الجزئيّ من الوجود وأجيب بانّ الّذي يتوقّف عليه التّصوّر الجزئيّ إنّما هو حصوله في الخيال لا في الخارج (وكلّ ما له تصوّر جزئيّ فهو جسمانيّ) فيه بحث لانّ الدّليل مخصوص بالجزئيّات الجسمانيّة لأنّهم

صرّحوا كما قال الميبذيّ بانّ الجزئيّات المجرّدة ترتسم في النّفس اهـ فلا حاجة إلى القوّة الجسمانيّة (لانّ الصّورة الجزئيّة ترتسم اصغر واكبر فإمّا أن يكون الاختلاف لاختلاف الصّورتين بالحقيقة او لاختلاف المأخوذ عنه الصّورتان) بالصّغر والكبر (او لاختلافهما في المحلّ من المدرك لا سبيل إلى الأوّل لانّا نتكلّم في الصّورتين من نوع واحد) فلا يختلفان بالحقيقة (ولا إلى الثّاني لانّ الصّور المختلفة لا يجب أن تكون مأخوذة من خارج فتعيّن الثّالث فتكون الصّورة الكبيرة منهما مرتسمة في محلّ) من المدرك (غير ما ارتسمت فيه الصّغيرة فينقسم المدرك لا محالة في الوضع وما هذا شأنه فهو جسمانيّ).

(الفنّ الثّالث في العنصريّات)

(وهو مشتمل على ستّة فصول)

(**الفصل الأوّل** في البسائط العنصريّة وهي أربعة) فانّهم لّما بحثوا عن العناصر وجدوها لا تخلو عن كيفيّتين من الأربع الحرارة والبرودة واليبوسة والرّطوبة ولا يجتمع في شيئ منها اكثر منهما لما بين الأوّلين من التّضادّ وكذا بين الأخيرين فتعيّن اجتماع اثنين منها في كلّ بسيط فالبارد الرّطب هو (الماء و) البارد اليابس هو (الأرض و) الحارّ اليابس هو (النّار و) الحارّ الرّطب هو (الهواء وكلّ واحد منها يخالف الآخر في طبيعته) أي صورته النّوعيّة (وإلاّ لشغل كلّ منها حيّز الآخر ثمّ كلّ منها قابل للكون

والفساد لانّ الماء ينقلب حجرا) قيل ذلك معاين في عين سيهكوه قرية من بلاد آذربيجان وماءه ينقلب حجرا (مرمرا والحجر ينحلّ بالحيل) الاكسيريّة (ماء) وذلك بتصييره ملحا إمّا بالسّحق مع نحو النّوشادر وإمّا بالإحراق ثمّ إذابته بالماء (وكذا الهواء ينقلب ماء كما يرى في قلل الجبال فانّه يغلظ الهواء) لشدّة البرودة ويصير ماء (ويتقاطر دفعة) من غير أن ينساق إليه سحاب (والماء أيضا ينقلب هواء بالتّبخير) كما يشاهد في الثّياب المبلولة المنشورة في الشّمس وعند غليان القدر (وكذا الهواء ينقلب نارا كما في كور الحدّادين والنّار أيضا تنقلب هواء كما يشاهد في المصباح) فانّ ما ينفصل عن شعلته لو بقيت نارا لأحرقت سقف الخيمة ونقول أيضا كما قال أبو الفتح محمّد ابن عبد الكريم الشّهرستاني في كتابه الملل والنّحل أنّ العناصر قابلة للكبر والصّغر والتّكاثف والتّخلخل فيصير جسم أكبر من جسم من غير زيادة من خارج وقد يصير أصغر من غير نقصان فبين الكبير والصّغير مادّة مشتركة لما تحقّق أنّ المقدار عرض في الهيولى والكبر والصّغر أعراض في الكمّيّات وقد نشاهد ذلك إذا أغلى الماء انتفخ وتخلخل والخمر تنتفخ في الدّنّ حتّى تتصعّد عند الغليان وكذلك القمقمة إذا كانت مسدودة الرّأس مملوءة بالماء واوقدت النّار تحتها انكسرت وتصدّعت ولا سبب له إلاّ أنّ الماء صار اكثر ممّا كان ولا يقال انّه كبر بدخول أجزاء النّار فيها لانّا نقول كيف دخلت وما خرج جزء من الماء لانّ الكلام مع كون القمقمة مملوءة بالماء فلا خلأ فيها ولا

يقال أيضا أن النّار طلبت جهة الفوق بطبعها فانّه كان ينبغي أن ترفع الإناء وتطيّره لا ان تكسّره وإذا كان الإناء صلبا خفيفا كان رفعه أسهل من كسره فتعيّن أنّ السّبب انبساط الماء في جميع الجوانب ودفعه سطح الإناء إلى الجوانب فيتفتّق الموضع الّذي كان اضعف.

(ثمّ الكيفيّات زائدة على الصّور الطّبعيّة لانّ العناصر تستحيل في الكيفيّات مثل التّسخّن والتّبرّد مع بقاء الصّور الطّبعيّة ولو كانت) الكيفيّات (نفسها) اي نفس الصّور الطّبعيّة (لاستحال ذلك والبسائط إذا تصغّرت واجتمعت في المركّب وفعل بعضها في بعض بقواها المتضادّة وكسر كلّ منها سورة الآخر فتحصل كيفيّة متوسّطة بين الكيفيّات المتضادّة متشابهة في جميع أجزائه) بحيث يكون الحاصل منها في كلّ جزء من المركّب مماثلا للحاصل في الجزء الآخر ويساويه في الحقيقة (وهي المزاج).

(**الفصل الثّاني** في كائنات الجوّ) والمراد بها ما يحدث فيه بلا مزاج مستحكم يحفظ التّركيب زمنا يعتدّ به اعلم أنّ كائنات الجوّ إنّما تحصل من البخار والدّخان الحادثين من حرارة الشّمس أو النّار فإذا أثّرت الحرارة في البلّة صعدت منها أجزاء هوائيّة ومائيّة تلطّفت بها وهي البخار وأجزاء ناريّة وأرضيّة كذلك وهي الدّخان ويتصعّدان غالبا مختلطين فتحصل منهما أو من أحدهما كائنات الجوّ وهي أنواع

(أمّا السّحاب والمطر وما يتعلّق بهما) كالثّلج والبرد والضّباب والطلّ (فالسّبب الأكثريّ في ذلك تكاثف أجزاء البخار الصّاعد بحرارة الشّمس) وذلك لأنّ العالم عندهم كرة منضّدة من ثلاث عشرة كرة أعلاها الفلك الأطلس ثمّ فلك الثّوابت ثمّ السّموات السّبع ثمّ كرة النّار ثمّ كرة الهواء ثمّ كرة الماء ثمّ كرة الأرض.

وللهواء عندهم أربع طبقات أعلاها ما يمتزج مع النّار وهي الّتي تتلاشى فيها الأدخنة المرتفعة عن السّفل وتتكوّن فيها الكواكب ذوات الأذنان والنّيازك والثّانية الهواء الغالب وهي الّتي تحدث فيها الشّهب لانّ الأجزاء الدّخانيّة تحترق في هذه الطّبقة بسرعة بخلاف الأجزاء الكثيفة فإنّما تحترق في الطّبقة الأولى العليا لاحتياجها إلى الحرارة القويّة ولهذا لا تنطفئ ذوات الأذناب والنّيازك بسرعة والثّالثة الهواء البارد المختلط بالأجزاء المائيّة ولا يصل إليه اثر شعاع الشّمس بالانعكاس من وجه الأرض وتسمّى طبقة زمهريريّة وهي منشأ السّحاب والرّعد والبرق والصّاعقة والرّابعة الهواء الكثيف الّذي يصل إليه اثر شعاع الشّمس (لانّ ما يجاور الماء من الهواء) وهو الطبقة الرّابعة (يستفيد كيفيّة البرد من الماء ثمّ الطّبقة) الثّالثة الزّمهريريّة (الّتي ينقطع عنها تأثير شعاع الشّمس تبقى باردة فإذا بلغ البخار في صعوده إليها تكاثف بواسطة البرد فان لم يكن البرد قويّا اجتمع ذلك البخار وتقاطر للثّقل فالمجتمع هو السّحاب والمتقاطر هو المطر وان كان البرد قويّا فإمّا أن يصل البرد إلى أجزاء

السّحاب قبل اجتماعها أولا فان وصل ينزل السّحاب ثلجا وان لم يصل ينزل بردا وأمّا إذا لم يصل البخار إلي الطّبقة الباردة) الزّمهريريّة لقلة الحرارة الموجبة للصّعود (فان كان كثيرا فقد ينعقد سحابا ماطرا إذا أصابه برد وقد لا ينعقد ويسمّى ضبابا) جمع ضبابة وهي السّحابة الّتي تغشى الأرض كالدّخان وترتفع بأدنى حرارة تصل إليه لكثرة لطافته (وان كان قليلا فإذا ضربه برد اللّيل ولم ينجمد فهو الطّل وان انجمد فهو الصّقيع) وهو ما يسقط من السّماء في اللّيل كأنّه ثلج ونسبته إلى الطّلّ كنسبة الثّلج إلى المطر (وأمّا الرّعد والبرق فلانّ الدّخان) الّذي هو أجزاء ناريّة تخالطها أجزاء صغار أرضيّة تلطّفت بالحرارة (إذا ارتفع مع البخار) مختلطين وانعقد السّحاب من البخار (واحتبس الدّخان فيما بين السّحاب فما صعد) من الدّخان إلى العلوّ لبقاء حرارته (او نزل) إلى السّفل لزوالها (مزّق السّحاب تمزيقا عنيفا فيحصل صوت هائل هو الرّعد وان اشتعل الدّخان لما فيه من الدّهنيّة (بالحركة العنيفة كان برقا) إن كان لطيفا وينطفئ بسرعة (وصاعقة) إن كان غليظا ولا ينطفئ حتّى يصل إلى الأرض فإذا وصل إليها فربّما صار لطيفا ينفذ في المتخلخل ولا يحرقه ويذيب الأجسام المستحكمة فيذيب الذّهب والفضّة في الصّرّة مثلا ولا يحرقها وربّما كان كثيفا غليظا جدّا فيحرق كلّ شيء أصابه.

(وأمّا الرّياح فقد تكوّن بسبب أنّ السّحاب إذا ثقل لكثرة البرد اندفع إلى السّفل فصار هواء متحرّكا) أي ريحا وأيضا يتموّج الهواء

(أمّا السّحاب والمطر وما يتعلّق بهما) كالثّلج والبرد والضّباب والطلّ (فالسّبب الأكثريّ في ذلك تكاثف أجزاء البخار الصّاعد بحرارة الشّمس) وذلك لأنّ العالم عندهم كرة منضّدة من ثلاث عشرة كرة أعلاها الفلك الأطلس ثمّ فلك الثّوابت ثمّ السّموات السّبع ثمّ كرة النّار ثمّ كرة الهواء ثمّ كرة الماء ثمّ كرة الأرض.

وللهواء عندهم أربع طبقات أعلاها ما يمتزج مع النّار وهي الّتي تتلاشى فيها الأدخنة المرتفعة عن السّفل وتتكوّن فيها الكواكب ذوات الأذنان والنّيازك والثّانية الهواء الغالب وهي الّتي تحدث فيها الشّهب لانّ الأجزاء الدّخانيّة تحترق في هذه الطّبقة بسرعة بخلاف الأجزاء الكثيفة فإنّما تحترق في الطّبقة الأولى العليا لاحتياجها إلى الحرارة القويّة ولهذا لا تنطفئ ذوات الأذناب والنّيازك بسرعة والثّالثة الهواء البارد المختلط بالأجزاء المائيّة ولا يصل إليه اثر شعاع الشّمس بالانعكاس من وجه الأرض وتسمّى طبقة زمهريريّة وهي منشأ السّحاب والرّعد والبرق والصّاعقة والرّابعة الهواء الكثيف الّذي يصل إليه اثر شعاع الشّمس (لانّ ما يجاور الماء من الهواء) وهو الطبقة الرّابعة (يستفيد كيفيّة البرد من الماء ثمّ الطّبقة) الثّالثة الزّمهريريّة (الّتي ينقطع عنها تأثير شعاع الشّمس تبقى باردة فإذا بلغ البخار في صعوده إليها تكاثف بواسطة البرد فان لم يكن البرد قويّا اجتمع ذلك البخار وتقاطر للثّقل فالمجتمع هو السّحاب والمتقاطر هو المطر وان كان البرد قويّا فإمّا أن يصل البرد إلى أجزاء

السّحاب قبل اجتماعها أولا فان وصل ينزل السّحاب ثلجا وان لم يصل ينزل بردا وأمّا إذا لم يصل البخار إلي الطّبقة الباردة) الزّمهريريّة لقلة الحرارة الموجبة للصّعود (فان كان كثيرا فقد ينعقد سحابا ماطرا إذا أصابه برد وقد لا ينعقد ويسمّى ضبابا) جمع ضبابة وهي السّحابة الّتي تغشى الأرض كالدّخان وترتفع بأدنى حرارة تصل إليه لكثرة لطافته (وان كان قليلا فإذا ضربه برد اللّيل ولم ينجمد فهو الطّل وان انجمد فهو الصّقيع) وهو ما يسقط من السّماء في اللّيل كأنّه ثلج ونسبته إلى الطّلّ كنسبة الثّلج إلى المطر (وأمّا الرّعد والبرق فلانّ الدّخان) الّذي هو أجزاء ناريّة تخالطها أجزاء صغار أرضيّة تلطّفت بالحرارة (إذا ارتفع مع البخار) مختلطين وانعقد السّحاب من البخار (واحتبس الدّخان فيما بين السّحاب فما صعد) من الدّخان إلى العلوّ لبقاء حرارته (او نزل) إلى السّفل لزوالها (مزّق السّحاب تمزيقا عنيفا فيحصل صوت هائل هو الرّعد وان اشتعل) الدّخان لما فيه من الدّهنيّة (بالحركة العنيفة كان برقا) إن كان لطيفا وينطفئ بسرعة (وصاعقة) إن كان غليظا ولا ينطفئ حتّى يصل إلى الأرض فإذا وصل إليها فربّما صار لطيفا ينفذ في المتخلخل ولا يحرقه ويذيب الأجسام المستحكمة فيذيب الذّهب والفضّة في الصّرّة مثلا ولا يحرقها وربّما كان كثيفا غليظا جدّا فيحرق كلّ شيء أصابه.

(وأمّا الرّياح فقد تكوّن بسبب أنّ السّحاب إذا ثقل لكثرة البرد اندفع إلى السّفل فصار هواء متحرّكا) أي ريحا وأيضا يتموّج الهواء

بالاندفاع المذكور فتحصل الرّيح (وقد تكوّن لاندفاع يعرض للهواء بتراكم السّحب وتزاحمها او لانبساط الهواء بالتّخلخل في جهة واندفاعه من أخرى) فيدافع الهواء مجاوره فيتموّج (او لنحو ذلك).

(وأمّا قوس قزح فهي إنّما تحدث من ارتسام ضوء الشّمس في أجزاء رشّيّة) صغيرة صافية متقاربة غير متّصلة (مستديرة) وذلك لأنّه إذا وجد في خلاف جهة الشّمس الأجزاء المذكورة على وضع ينعكس الشّعاع البصريّ عن كلّ منها إلى الشّمس وكان وراء تلك الأجزاء جسم كثيف كسحاب كدر وجبل وكانت الشّمس قريبة من الأفق وأدبرنا الشّمس ونظرنا إلى تلك الأجزاء وانعكس شعاع البصر عنها إلى الشّمس فيرى في كلّ جزء منها ضوءها دون شكلها فكانت تلك الأجزاء على هيئة قوس مستضيئة وبحسب ارتفاع الشّمس تنتقص هذه القوس وإنّما ترى على الاستدارة دائما لما تقرّر في علم المناظر أنّه لابدّ من تساوي زايتى الشّعاع والانعكاس فإذا اجتمعت تلك الأجزاء على غير هيئة الاستدارة لم ينعكس الشّعاع من كلّ منها إلى الشّمس بل ممّا على هيئة الاستدارة فقط.

(واختلاف ألوانها بسبب اختلاط ضوء النّيّر) أي القمر والشمس (وألوان الغمام المختلفة وأمّا الهالة فإنما تحدث من ارتسام ضوء النّيّر) وهالة الشمس نادرة (في أجزاء رشّيّة) صغيرة صافية متقاربة غير متّصلة (مستديرة) جول النّيّر وذلك لأنّه إذا وجد بين النّاظر والنّيّر الأجزاء

المذكورة على وضع سابق ونظر في تلك الأجزاء فيرى في كلّ منها ضوء النّير ويكون مجموعها على هيئة دائرة وهي الهالة.

(وأمّا الشّهب فلأنّ الدّخان إذا بلغ في صعوده الطّبقة الثّانية) وقرب من الأولى الّتي تمتزج بالنّار (وكان لطيفا اشتعل فيه النّار فانقلب إلى النّاريّة ويلتهب بسرعة حتّى يرى كالمنطفئ من السّراج وإن كان غليظا لا يشتعل إلاّ بوصوله الطّبقة الأولى فإذا اشتعل فقد لا ينطفئ أيّاما وشهورا) بقدر غلظه وتكون على صورة ذي ذؤابة أو ذنب أو رمح أو حيوان حكى أنّه ظهر في السّماء بعد المسيح صلّى الله عليه وسلّم بزمان كثير نار مضطرمة في ناحية القطب الشّماليّ وبقيت السّنة كلّها وكانت الظّلمة بسبب الدّخان تغشى العالم من تسع ساعات من النّهار إلى اللّيل حتّى لم يكن أحد يبصر شيأ وكان ينزل من الجوّ شبه الهشيم والرّماد

(وامّا الزّلزلة وانفجار العيون فلأنّ البخار إذا احتبس في الأرض وكان قليلا يميل إلى جهة فيتبرّد بها) أي بالأرض (فينقلب مياها مختلطة بأجزاء بخاريّة فإذا كثر بحيث لا تسعه الأرض أوجب انشقاقها وانفجر منها العيون) وأنكر ذلك بعضهم وذهب إلى أنّها تتولّد من الثّلوج ومياه الأمطار لانّا نجدها تزيد بزيادتها وتنقص بنقصانها واحتجّ بانّ باطن الأرض في الصّيف اشدّ بردا منه في الشّتاء لتخلخل الأرض واتّساع مسامّها بحرّ الصّيف فيخرج منها الأبخرة الموجبة لحرارة الباطن بخلاف الشّتاء فتنسدّ المسامّات فتحتقن الأبخرة كمانرى في الإنسان يخرج البخار

في الشّتاء من فيه لاحتقانه في الباطن من انسداد المسامّات الجلديّة فلو كان سببها ما ذكر لوجب أن يكون مياه العيون والآبار في الصّيف أزيد مع أنّ الأمر بالعكس والظّاهر كما قاله الميبذي أنّ كليهما سبب في الحكمة (وإذا غلظ البخار بحيث لا ينفذ في مجارى الأرض) وكانت الأرض كثيفة عديمة المسامّ (اجتمع طالبا للخروج ولم يمكنه النّفوذ فزلزلت الأرض) زلزالها.

(**الفصل الثّالث** في المعادن) اعلم أنّ المركّب التّامّ الّذي له صورة نوعيّة تحفظ التّركيب إن تحقّق كونه ذا حسّ فهو الحيوان وإلاّ فان تحقّق كونه ذا نماء فهو النّبات وإلاّ فهو المعدن (الأبخرة والادخنة المحتبسة في الأرض إذا) كثرت يتولد عنها ما مرّ وإذا (لم تكن كثيرة اختلطت على ضروب مختلفة في الكمّ والكيف فتكوّن منها الأجسام المعدنيّة فان غلب البخار على الدّخان يتولّد اليشم والبلّور والزّئبق والزّرنيخ والرّصاص وغيرها وإن غلب الدّخان يتولّد الملح والزّاج والكبريت والنّوشادر ثمّ من اختلاط بعض هذه مع بعض تتولّد الأجسام المتطرّقة) القابلة لضرب المطرقة بحيث لا تنكسر ولا تتفرّق (مثل الذّهب والفضّة) والنّحاس والحديد وغيرها.

(**الفصل الرّابع** في النّبات وله صورة نوعيّة عديمة الشّعور) عند الجمهور وإن ذهب بعضهم إلى أنّ لها شعورا تمسّكا بما يشاهد من ميلانه عن سمت الاستقامة في الصّعود إذا كان هناك مانع فإنّه يعوج قبل أن يصل إليه ثمّ إذا جاوزه عاد إلى الاستقامة قلنا إنّ تأثير حرارة الشّمس في

تنمية النّبات لشديد فحيث كان المانع منعه من وصول حرارتها إليه على الاستقامة وكانت تصله على سمت الاعوجاج مال ثمّ لمّا جاوزه ووصلت إليه على الاستقامة عاد صعوده أيضا كذلك فليتأمّل (وتصدر عنها حركات النّبات) في الأقطار وهي الّتي تسمّى نموّا (وأفعال مختلفة بآلات مختلفة) كالقوّة الغاذية والمنمية والمولّدة (وتسمّى) تلك الصّورة النّوعيّة (نفسا نباتيّة وهي كمال) وهو الّذي يتمّ به النّوع إمّا في حدّ ذاته كهيئة السّرير فإنّ السّرير لا يتمّ في حدّ ذاته إلاّ بها وأمّا في صفاته كالبياض فإنّ الأبيض لا يتمّ في صفته إلا به والأوّل يسمّى كمالا أوّلا والثّاني كمالا ثانيا فالنّفس النّباتيّة كمال (أول لجسم طبعيّ) اي غير صناعيّ فليس المراد به ما يقابل التّعليميّ احترز به عن مثل الهيئة السّريريّة فإنّها كمال أوّل أيضا لكن لجسم صناعيّ (من جهة ما يتولّد ويزيد ويغتذي آليّ من تلك الجهة) اي ذو آلة احترز به عن صور البسائط والمعدنيّات فإنّ حفظ التّركيب الصّادر عنها ليس بآلة بل بأنفسها (فلها) اي للنّفس النّباتيّة (قوّة غاذية) لأجل بقاء الشّخص (تحيل جسما آخر إلى مشاكلة الجسم الّذي هي فيه وقوّة منمية تزيد في الجسم الّذي هي فيه زيادة في أقطاره إلى أن يبلغ كمال النّشوء على تناسب طبعيّ وقوّة مولّدة) لأجل بقاء النّوع (تأخذ من الجسم الّذي هي فيه جزأ وتجعله مادّة ومبدأ لمثله) اي لشخص من نوعه اوجنسه ليشمل البغل فإنه يتولد من الجسم الذي ليس من نوعه بل من جنسه لأنه يتولد من الحمار والفرس

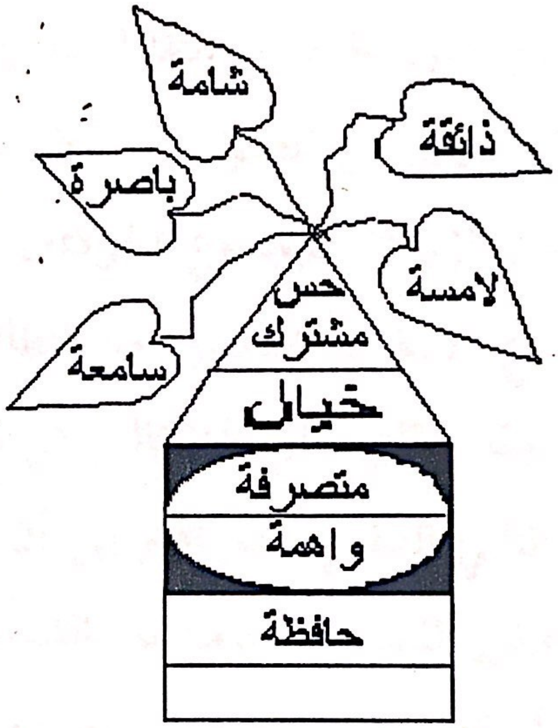
(والغاذية تجذب الغذاء) كالمياه والسّماد (وتمسكه وتهضمه وتدفع ثقله والمنمية تقف من الفعل أوّلا) حين كمال النّشوّ (وتبقى الغاذية تفعل إلى أن تعجز فيعرض الهلاك).

(الفصل الخامس في الحيوان) لاشكّ أنّ المزاج كلّما كان أقرب إلى الاعتدال الّذي هو كون القوى الّتي في الشيء متوسّطة بين الإفراط والتّفريط كانت الصّورة الفائضة عليه من المبدأ أشرف فلمّا كان الحيوان اقرب إليه من المعادن والنّباتات استحقّ أن تفيض عليه صورة أشرف من صورهما وأكثر آثارا منهما وهي النّفس الحيوانيّة ولذا قال (وهو مختصّ بالنّفس الحيوانيّة وهي كمال أوّل لجسم طبعيّ من جهة ما يدرك الجزئيّات الجسمانيّة ويتحرّك بالإرادة آليّ منها فلها قوّة مدركة وقوّة محرّكة أمّا المدركة فهي إمّا في الظّاهر أو في الباطن أمّا الّتي في الظّاهر فخمس السّمع) وهو قوّة مودعة في العصبة المفروشة في مقعّر الصّماخ تدرك بها الأصوات بطريق وصول الهواء المتكيّف بكيفيّة الصّوت إليها بمعنى أنّه يتموّج فيتكيّف به مجاوره ثمّ مجاوره وهكذا إلى أن يتكيّف الهواء الرّاكد في الصّماخ فتدركه السّامعة (والبصر) وهو قوّة مودعة في العصبتين المجوّفتين المتعلّقتين بمقدّم الدّماغ اللّتين تتقاربان حتّى تتّصلا وصار تجويفاهما واحدا ثمّ تفترقان وتأدّيان إلى العينين تدرك بها الأضواء والألوان والأشكال وغيرها (والشّمّ) وهو قوّة مودعة في الزّائدتين النّاتئتين في مقدّم الدّماغ الشّبيهتين بحلمتي الثّدي تدرك بها الرّوائح بطريق وصول الهواء

المتكيّف بكيفيّة ذي الرّائحة إلى الخيشوم كما سبق في السّمع (والذّوق) وهو قوّة منبثّة في العصب المفروش على جرم اللّسان تدرك بها الطّعوم بمخالطة الرّطوبة اللّعابيّة الّتي في الفم (واللّمس) وهو قوّة منبثّة في جميع البدن تدرك بها الحرارة والبرودة والرّطوبة واليبوسة ونحو ذلك عند التماسّ والاتّصال

(وأمّا الّتي في الباطن فهي أيضا خمس الحسّ المشترك والخيال والوهم والحافظة والمتصرّفة) عدّ جميعها من المدركات مع أنّ الّتي تدرك منها الحسّ المشترك والوهم فقط لأنّ البواقي تعين على الإدراك اعلم أنّ الدّماغ ينقسم عندهم إلى ثلثة تجاويف تسمّى بطون الدّماغ أوّلها على شكل مثلّث وثانيها على شكل مدوّر وثالثها على شكل مربّع ثمّ ينقسم كلّ منها إلى قسمين مقدّم ومؤخّر فالقسم المقدّم من البطن الأوّل أودع فيه الحسّ المشترك الّذي تتأدّى إليه صور المحسوسات من طرق الحواسّ الظّاهرة فهي جواسيس له ولذا سمّى حسّا مشتركا والقسم المؤخّر منه أودع فيه الخيال الّذي تنتقل إليه صور المحسوسات المتأدّية إلى الحسّ المشترك وتبقى فيه بعد غيبتها عن الحسّ المشترك فهو خزانته والقسم المقدّم من البطن الثّاني أودع فيه القوّة المتصرّفة الّتي من شأنها تركيب بعض ما في الخيال أو الحافظة من الصّور والمعاني مع بعض وتفصيله عنه والمؤخّر منه أودع فيه الواهمة الّتي تتأدّى إليها المعاني الجزئيّة الموجودة في المحسوسات كالقوّة الحاكمة في الشّاة بأنّ الذّئب مهروب عنه والولد

معطوف عليه والقسم المقدّم من البطن الثّالث أودع فيه الحافظة الّتي تنتقل إليها المعاني المدركة بالواهمة فهي



وهذه صورته

خزانتها والمؤخّر منه

خال

(أما القوة المحركة فتنقسم إلي باعثة وفاعلة أما الباعثة) وتسمي شوقية (فهي التي إذا ارتسمت في الخيال صورة مطلوبة أو مهروب عنها حملت الفاعلة على التحريك للأعضاء ثم إن كانت تحمل على تحريك يطلب به الأشياء المتخيلة طلبا لحصول اللذة تسمي قوة شهوانية) لأن حملها هذا تابع للشوق إلي تحصيل الملائم المسمي شهوة (وإن حملت

على تحريك يدفع به الشيء المتخيل طلبا للغلبة تسمي قوة غضبية) لأن حملها هذا تابع للشوق إلي دفع المنافر المسمي غضبا

(وأمّا الفاعلة فهي الّتي تعدّ العضلات) جمع عضلة وهي اللّحمة الممتلئة المكتنزة (على التّحريك) بقبضها وبسطها وتشنجها وإرخائها.

(الفصل السّادس في الإنسان وهو مختصّ بالنّفس النّاطقة وهي كمال أوّل لجسم طبعيّ من جهة ما يدرك الكلّيّات والجزئيّات المجرّدة ومن جهة ما تفعل الأفعال الفكريّة) من ترتيب أمور معلومة للتّأدّي إلى المجهول (و) الأفعال (الحدسيّة) قالوا الفرق بين الحدس والفكر أنّ في الفكر حركتين حركة من المطالب إلى المبادي وحركة منها إلى المطالب وفي الحدس انتقال الذهن من المبادي إلي المطالب وفي شرح الشيخ محمد عبد العزيز الفرهاري المسمي بالنبراس على شرح العائد النسفية للعلامة التفتازاني تحت قول المصنف وأسباب العلم ثلثة الخ أن الحدس قوة توجب سرعة انتقال الذهن إلي المطلوب العلمي من غير حاجة إلي التفكر وهذه القوة من أشرف آلات الإدراك لاستغناء صاحبها عن تعب التعلم والاستدلال وربما بلغت إلي انكشاف جميع ما يمكن البشر إدراكه بالنظر اهـ وقال اليزدي في شرح تهذيب المنطق أن الحدس انتقال الذهن من المبادي

إلي المطالب اهـ وكتب عليه بعض محشيه اعلم أنا إذا أردنا إدراك الإنسان فتأملنا فيه وجدنا مباديه كالحيوان والناطق ثم رتبناهما بأن قدمنا العام على الخاص وانتقلنا منه إلى الإنسان فههنا حركتان تدريجيتان الأولي من المطلوب أي الإنسان إلي المبادي والثانية من المبادي إلي الإنسان فمجموع الحركتين هو الفكر ومقابله الحدس وهو مجموع الانتقالين الدفعيين من المطالب إلي المبادي ومنها إلي المطلوب وقد يطلق على الانتقال الأول الدفعي أيضا وتارة على الانتقال الثاني الدفعي وهو أعم من أن يكون عقيب شوق وتعب أولا مثاله نور القمر مستفاد من نور الشمس فإنا نجزم به بعد ملاحظة اختلاف أشكال القمر باختلاف أوضاعه من الشمس قربا وبعدا اهـ فتأمل (آليّ منها فلها قوّة عاقلة تدرك بها التّصوّرات والتّصديقات وقوّة عاملة تحرّك بدن الإنسان إلى الأفعال الجزئيّة على مقتضى آراء واعتقادات تخصّها ثمّ النّفس النّاطقة مجرّدة عن المادّة لأنّها لو كانت مادّيّة لكانت ذات وضع فإمّا أن لا تنقسم او تنقسم لا سبيل إلى الأوّل لانّ كلّ جوهر له وضع فهو منقسم) على ما مرّ في نفي الجزء (ولا إلى الثّاني لانّ معقولاتها قد تكون بسيطة فيلزم انقسامها لانّ الحالّ في أحد جزئيها غير الحالّ في الجزء الآخر) ولكنّه إنّما يتمّ إن كان الحلول سريانيّا بأن يكون الإشارة إلى الحالّ عين الإشارة إلى

المحلّ كحلول الرّوح في الجسم وهو ممنوع لم لا يكون طريانيّا كحلول النّقطة في الخطّ (ونقول أيضا إنّ تعقّل النّفس ليس بآلة جسمانيّة وإلاّ يعرض لها الكلال عند ضعف البدن) كما يعرض لمبادى الاحساسات والحركات (وليس كذلك لأنّ البدن بعد الأربعين يأخذ في النّقصان مع أنّ القوّة العاقلة هناك تشرع في الكمال) وأمّا الخرافة الطّارية في سنّ الشّيخوخة فليست لضعف القوّة العاقلة بل لاستغراق النّفس في تدبير البدن المشرف تركيبه إلى الانحلال فيعوق النّفس عن تعقّلاتها وقد يمنع شروع العاقلة حينئذ في الكمال وما يرى من ازدياد التّعقّل فلاجتماع علوم كثيرة عندها ولزيادة التّمرّن والاعتياد كما يشاهد في المشايخ المدمنين على بعض الأفعال فانّهم يقدرون على مالا يقدر عليه الشّبّان الأقوياء وأمّا في آخر سنّ الشّيخوخة فيستولى الضّعف على القوّة العاقلة أيضا بحيث لا يبقى للتّمرّن والاعتياد اثر يعتدّ به فيعرض الخرافة.

(ثمّ نقول أنّ النّفوس النّاطقة حادثة) مع حدوث الأبدان كما ذهب إليه ارسطو خلافا لأفلاطون فانّه قائل بقدمها (لأنّها لو كانت موجودة قبل البدن) فلا بدّ من كونها متعدّدة مختلفة مع انّه (لا يكون الاختلاف بينها بالماهية لشمول جميعها حدّ واحد ولا بلوازمها لأنّها مشتركة) بسبب اشتراك الماهيات (ولا بالعوارض المفارقة لأنّها إنّما

تلحق الشيء) وتفيض عليه من المبدأ الفيّاض (بسبب القوابل لانّ الماهية لا تستحقّ العوارض لذاتها وإلا لكان العارض لازما والقابل للنّفس وعوارضها إنّما هو البدن فمتى لم توجد الأبدان لم توجد النّفوس) متعدّدة مختلفة (فتكون حادثة) وهذه الحجّة مبنيّة على بطلان التّناسخ إذ على تقدير صحّته يجوز اختلافها قبل الأبدان المتعلّقة بها بالعوارض الحاصلة لها بأبدان أخرى سابقة لها لا إلى نهاية وتشبّث بعضهم على صحّته بقوله تعالى: - ﴿ وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي ٱلۡأَرۡضِ وَلَا طَٰٓئِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيۡهِ إِلَّآ أُمَمٌ أَمۡثَالُكُم ﴾ ونحوه زعموا أنّهم كانوا طوائف مثلنا في الخلق والمعيشة وغيرهما إلاّ أنّ نفوسهم قد انتقلت عن الصّورة الإنسانيّة إلى هذه الصّورة قال العلاّمة الشّيرازي إنّ هذه الآيات ليس فيها شيء يصحّ التّمسّك به لرأيهم فإنّها أسرار إلهية مذكورة في كتب التّفسير تخرجها عن تمسّكهم اهـ وأمّا إبطال قدمها على ذلك المذهب فواضح من إجراء براهين بطلان التّسلسل فيه وأمّا منع المشّائيّة لذلك استنادا لعدم ترتّبها فإنّها توجد أحيانا جملة كثيرة وأخرى قليلة وأحيانا آحادا فمردود بأنّها مترتّبة بترتّب أزمنة حدوثها وسبق بعض جملها الموجودة في ساعة على بعضها الموجودة في ساعة أخرى وإن تفاوتت آحاد تلك الجمل فتدبّر.

❖ ❖ ❖ ❖ ❖ ❖ ❖ ❖ ❖

(وأمّا الثّانية) وهي الحكمة الإلهية بالمعنى الأعمّ وهي العلم الباحث عن أحوال مالا يفتقر إلى المادّة سواء قارنها كالوجود أولا كالواجب والمعنى الأخصّ لها هو العلم الباحث عمّا لا يقترنها أصلا وحينئذ يسمّى الباحث عمّا يقترنها علما كلّيا اعلم أنّ كلامهم في الإلهيات كلّه مبنيّ على أوهامهم الّتي سمّوها كشفا ولذا صار معظمه مخالفا للشّرع كما تقدّم (فمرتّبة على ثلثة فنون) لأنّ مالا يفتقر إلى المادّة إمّا أن يقارنها ويسمّى الأمور العامّة أولا وهو إما واجب أو ممكن

(الفن الأول في تقاسيم الوجود)

أي أقسام الموجودات والمراد بها الأمور العامة الّتي لا تختصّ بقسم من أقسام الموجودات الّتي هي الواجب والجوهر والعرض (وهو مشتمل على سبعة فصول)

(الفصل الأوّل في الكلّيّ والجزئيّ اما الكلّيّ فليس واحدا بالعدد) بان يكون متشخّصا موجودا في كلّ واحد من الجزئيّات بوجود واحد خارجيّ (وإلا لكان الشيء الواحد بعينه موصوفا بالأعراض المتضادّة في حالة واحدة) كالسّواد والبياض (هف بل هو معنى معقول في النّفس مطابق لكلّ من جزئيّاته) على معنى أنّ ما في النّفس لو وجد في أيّ شخص لكان هو ذلك المتشخّص بعينه فلو وجد متشخّصا بتشخّص

زيد كان عين زيد وهكذا ولكنّه إنّما يتأتّى على مذهب المحقّقين أنّ الحاصل عند المدرك هو الأشياء بأنفسها كما سيأتي وأمّا على مذهب حصول الأشياء بأشباحها فالكلّيّ هو الماهية المعلومة بتلك الأشباح (وأمّا الجزئيّ فقد يتعيّن بنفسه) كالواجب تعالى (وقد يتعيّن بالطّبيعة الكلّيّة فتكون منحصرة في فرد) كالعقل فإنّ أنواعه منحصرة في أشخاصها (وقد يتعيّن بمشخّصاته الزائدة على الطّبيعة الكلّيّة كالوضع والأين وغيرهما) قال بعضهم إنّ العوارض لا تشخّص لأنّها إن كانت عقليّة لا تشخّص شيأ خارجيّا أو خارجيّة فهي عارضة في الخارج وظاهر أنّ وجود العرض الخارجيّ موقوف على وجود المعروض وتشخّصه فالحقّ أنّ المشخّص هو المبدأ الفاعليّ (لأنّ كلّ كلّيّ من حيث هو كلّيّ لا يمنع من الشركة بين كثيرين والشّخص من حيث هو شخص مانع منها فالتّشخّص زائد) على الطّبيعة الكلّيّة.

(**الفصل الثّاني** في الواحد والكثير أمّا الواحد فهو ما لا ينقسم من حيث إنّه لا ينقسم وهو قد يكون بالجنس كالإنسان والفرس) المتّحدين بالحيوان (وقد يكون بالفصل أو بالنّوع كزيد وعمرو) المتّحدين بالنّاطق أو بالإنسان (وقد يكون بالمحمول كالقطن والثّلج) المحمول عليهما الأبيض (وبالموضوع كالكاتب والضّاحك) المحمولين على الإنسان (وبالعدد) أي بالشّخص كزيد (وهو) أي الواحد بالعدد قسمان لأنّه (قد يكون غير حقيقيّ) لكونه قابلا للقسمة (وحينئذ قد يكون) واحدا

(بالاتّصال وهو الّذي ينقسم بالقوّة إلى أجزاء متشابهة) في الحقيقة (كالماء وقد يكون) واحدا (بالتّركيب وهو الّذي له كثرة بالفعل كالبيت وقد يكون) واحدا (حقيقيّا وهو الّذي لا ينقسم أصلا) كالنّقطة والعقل (وأمّا الكثير فهو الّذي يقابل الواحد) فهو الّذي ينقسم من حيث إنّه ينقسم (هداية) لّما ذكر أنّ الكثير يقابل الواحد أراد بيان معنى التّقابل فقال (المتقابلان هما اللّذان لا يجتمعان في شيء واحد من جهة واحدة) احتراز عن الأبوّة والبنوّة المجتمعتين في زيد مثلا (وأقسامه) أي التّقابل (أربعة التّضادّ وهو التّقابل بين وجوديّين لا يتوقّف تعقّل كلّ منهما على تعقّل الآخر) كالحمرة والصّفرة وقد يشترط فيه أن يكون بينهما غاية الخلاف فيقيّد بالحقيقيّ كالسّواد والبياض (والتّضايف وهو التّقابل بينهما إلاّ إنّ تعقّل كلّ منهما يكون بالنّسبة إلى تعقّل الآخر) كالأبوّة والبنوّة (والتّقابل بالملكة والعدم وهو التّقابل بين أمرين يكون أحدهما وجوديّا والآخر عدميّا لكن يعتبر فيه موضوع قابل لذلك الوجوديّ) كالبصر والعمى والعلم والجهل (وتقابل الإيجاب والسّلب كالفرسيّة واللاّفرسيّة وذلك في الضّمير) لا في الوجود العينيّ لانّ التّقابل نسبة بين المتقابلين ولّما كان أحدهما سلبا كانت النّسبة بينهما غير محقّقة في الخارج.

(**الفصل الثّالث** في المتقدّم والمتأخّر أمّا المتقدّم فيقال على خمسة معان المتقدّم بالزّمان وهو ظاهر والمتقدّم بالطّبع وهو الّذي لا يمكن أن يوجد المتأخّر إلاّ وهو موجود معه أو قبله) فيشمل العلّة المعدّة كالحركة

لتحصيل المطلوب وكالدموية للمنوية فلها تقدّم طبعيّ كما أنّ لها تقدّما زمانيًا (وقد يوجد بلا متأخّر كتقدّم الواحد على الاثنين والمتقدّم بالشّرف كتقدّم ابي بكر على عمر رضي الله عنهما والمتقدّم بالرّتبة وهو ما كان أقرب من مبدأ محدود كترتّب الصّفوف في المسجد) منسوبة إلى المحراب (والخامس المتقدّم بالعلّيّة) وهو الفاعل ويشترك التّقدّم بالعلّيّة وبالطّبع في التّقدّم بالذّات وهو تقدّم المحتاج إليه على المحتاج (كتقدّم حركة اليد على حركة القلم وأمّا المتأخّر فيقال على ما يقابل المتقدّم) فينقسم انقسامه.

(**الفصل الرّابع** في القديم والحادث فالقديم بالذّات هو الّذي لا يكون وجوده من غيره) وينحصر في الحقّ تعالى (والقديم بالزّمان هو الّذي لا أول لزمانه كالفلك) على ما مرّ (والحادث بالذّات هو الّذي يكون وجوده من غيره) كالممكنات (والحادث بالزّمان هو الّذي لزمانه ابتداء لم يكن موجودا قبله) كالمركّبات العنصريّة (وكلّ حادث زمانيّ فهو مسبوق بمادّة) أي بما يكون موضوعا للحادث إن كان عرضا أو هيولاه إن كان صورة فيه أن يقال كيف تكون هيولى الصورة سابقة عليها مع ما سبق أن الهيولى لا تتجرد عن الصورة فتدبر (ومدّة لأنّ إمكان وجوده سابق على وجوده وإلاّ لما كان قبله ممكنا) بل ممتنعا لذاته (ثمّ صار ممكنا فيلزم انقلاب الشيء من الامتناع إلى الإمكان هف وذلك الإمكان أمر موجود إذ لا فرق بين قولنا إمكانه لا) أي منفيّ (وبين قولنا لا إمكان له فلو كان الإمكان عدميًا لم يكن الممكن ممكنا هف) وفيه نظر لانّ ما ذكر

جار في الامتناع بان يقال لو كان عدميًا لم يكن الممتنع ممتنعا إذ لا فرق بين قولنا امتناعه لا ولا امتناع له وكذا يقال في العدم وحلّه أنّ معنى قولنا إمكانه لا انّه متّصف بصفة عدميّة هي الإمكان ومعنى قولنا لا إمكان له سلب تلك الصّفة العدميّة عنه فكما يفرق بين اتّصاف الشيء بصفة ثبوتيّة وبين سلب الاتّصاف بها كذلك يفرق بين الاتّصاف بصفة عدميّة وبين سلب الاتّصاف بها (وهذا الإمكان) الوجوديّ (لا يجوز أن يكون قائما بنفسه لأنّ إمكان الوجود إضافة بين الوجود وذات الممكن فيكون قائما بمحلّ موجود وهو المادّة) وفيه أيضا أن يقال كيف يقوم إمكان الحادث كالصّورة في مادّته الّتي هي محلّها فإنّ إمكان الصّورة مثلا وصف لها لا للمادّة وأمّا الّذي يقوم في المادّة فإنّما هو إمكانها فلو قام بها إمكان آخر لقام بالممكن الواحد إمكانان وهو كما ترى فتدبّر.

(**الفصل الخامس** في القوّة والفعل فالقوّة شيء هو مبدأ التّغيّر في آخر) جوهرا كان أو عرضا (ولو بالاعتبار) فلا يجب أن يكون الآخر مغايرا للشيء بالذّات كما في معالجة الإنسان نفسه النّاطقة في الأمراض النّفسانيّة كالحسد والكبر فإنّ المعالج والمعالج حينئذ متّحدان بالذّات متغايران بالاعتبار (وكلّ ما يصدر عن الأجسام في العادة من الآثار والأفعال كالاختصاص باين وكيف وحركة وسكون فهي صادرة عن قوّة موجودة فيها لانّ ذلك) المذكوَر من الآثار وغيرها (إمّا لكون محلّه جسما أو لأمور اتّفاقيّة أو لقوّة موجودة فيه والأوّل باطل وإلاّ لاشتركت

الأجسام فيه وكذا الثّاني وإلاّ لما كان ذلك عادة فتعيّن الثّالث) فهو عن قوّة موجودة فيه.

(**الفصل السّادس** في العلّة والمعلول العلّة ما يحتاج إليه أمر في تحقّقه) اعلم أنّ مدخليّة الشيء في آخر إمّا بحسب انعدامه فقط كالرّطوبة للإحراق فهو المانع وإمّا بحسب انعدامه بعد وجوده كالنّطفيّة والعلقيّة للطّفل فالمعدّ وإمّا بحسب وجوده فقط فالعلّة (وهي أربعة أقسام) لأنّها إن كانت داخلة في المعلول فإمّا أن تكون قائمة بنفسها فهي العلّة (المادّيّة كالخشبة للسّرير و) إمّا أن تكون قائمة بغيرها فهي العلّة (الصّوريّة كالصّورة السّريريّة له) وتخصّان باسم علّة الماهيّة (و) إن كانت خارجة عنه فإمّا أن تكون مؤثّرة في وجوده فهي العلّة (الفاعليّة كالنّجّار له و) إمّا أن تكون متصوّرة قبل وجود المعلول ومترتّبة عليه غالبا فهي العلّة (الغائيّة كالجلوس له) وهي إنّما تكون علّة بحسب وجودها الذّهنيّ ويسمّى لمجموع العلل مع المعدّ وانتفاء المانع العلّة التّامّة ولا يتخلّف المعلول عنها.

(ثمّ العلّة الفاعليّة متى كانت بسيطة) في حدّ ذاتها بان كانت واحدة من جميع الوجوه فليس لها صفة وليس فعلها مشروطا بأمر (استحال أن يصدر عنها أكثر من الواحد لأنّ ما يصدر عنه أثران فهو مركّب لانّ كون الشيء بحيث يصدر عنه هذا الأثر غير كونه بحيث يصدر عنه ذلك الأثر فمجموع هذين المفهومين أو أحدهما إن كان داخلا في ذات المصدر لزم التّركيب في ذاته وإن كانا خارجين كان مصدرا لهما

فكونه مصدرا لهذا غير كونه مصدرا لذلك وننقل الكلام إليهما) لانّ مصدريّة هذا ومصدريّة ذلك أثران للواحد فمصدريّة المصدريّة إن دخل في الواحد لزم التّركيب وان خرج كان الذّات مصدرا لمصدريّة المصدريّة وهكذا ولا يتسلسل (فينتهي لا محالة إلى ما يوجب التّركيب والكثرة في الذّات) كذا قالوا وبنوا على ذلك ما سيأتي في الفنّ الثّالث من توسّط العقول وغيره وفيه نظر أمّا أوّلا فلأنّه لو تمّ ما ذكروه لزم أن لا يصدر عن الواحد الحقيقيّ شيء إذ لو صدر عنه شيء لكانت مصدريّته لذلك الشيء أمرا مغايرا له فهو إمّا داخل فيه فيلزم تركيبه أو خارج عنه معلول له لا لغيره إذ لو كان معلولا لغيره لم يكن هو مصدرا لذلك الشيء والمقدر خلافه وننقل الكلام إلي مصدريتها وأما ثانيا فلأن الصّادر هناك يكون شيئين لا واحدا أحدهما ذلك الشيء الصّادر عنه والثّاني مصدريّته لذلك الشيء وأما ثالثا فلأنّ المصدريّة أمر اعتباريّ متى اعتبره معتبر يتصوّر وإلاّ فلا فيستغني عن المصدر.

(وأيضا أنّ المعلول يجب وجوده عند وجود علّته التّامّة) أي عند تحقّق مالا يتوقّف المعلول على خارج عنه (لأنّه لو لم يكن واجب الوجود حينئذ فإمّا أن يكون ممتنعه فلا يوجد أبدا أو ممكنه فيحتاج إلى مرجّح) يخرجه من القوّة إلى الفعل (فلا يكون جملة الأمور المعتبرة في وجوده حاصلة هف) فبان أنّ المعلول يجب وجوده عند تحقّق العلّة التّامّة

(فيكون) المعلول (واجبا لغيره ممكنا لذاته لأنّا لو اعتبرنا ماهيته من حيث هي لا يجب لها وجود ولا عدم).

(الفصل السّابع في الجوهر والعرض الجوهر الماهية الّتي إذا وجدت في الأعيان) أي اتّصفت بالوجود الخارجيّ (كانت لا في موضوع) وظاهر أنّ هذا المعني إنّما يصدق على ماهية يزيد وجودها عليها (فيخرج منه واجب الوجود) إذ ليس له وراء الوجود ماهية (وأمّا العرض فهو الموجود في موضوع) فواجب الوجود ليس بجوهر ولا عرض (ثمّ الجوهر خمسة أقسام لأنّه أن كان محلاّ فهو الهيولى أو حالاّ فهو الصّورة) الجسميّة أو النّوعيّة (أو مركّبا منها فهو الجسم) الطّبعيّ (وإن لم يكن كذلك) اي لا حالاّ ولا محلاّ ولا مركّبا منهما (فإن كان متعلّقا بالأجسام تعلّق التّدبير فهو النّفس) الإنسانيّة أو الفلكيّة وقد يكون لها تعلّق بالتّأثير أيضا كما في الإصابة بالعين (وإلاّ فهو العقل وليس الجوهر جنسا لهذه الأقسام) إذ لو كان جنسا لكان ما تحته مركّبا منه ومن فصل وليس كذلك (لأنّ النّفس) الدّاخلة تحته (ليست مركّبة لأنّها تعقل الماهية البسيطة فلو كانت مركّبة لزم بانقسامها انقسام الماهية البسيطة الحالّة فيها هف) وفيه نظر إذ لا يلزم من تركّب النّفس في الذّهن تركّبها في الخارج حتّى يلزم انقسام الحالّ فيها وأيضا كون حلول الماهية في النّفس سريانيّا المبنيّ عليه انقسام الحالّ بانقسام المحلّ ممنوع لم لا يكون طريانيّا.

(وأمّا العرض فتسعة أقسام الكمّ وهو الّذي يقبل القسمة لذاته) فخرج الكمّ بالعرض كالجسم والأعراض الحالّة فيه (وينقسم إلى منفصل) وهو مالا يكون بين أجزائه المفروضة حدّ مشترك (وهو العدد) فإنّ العشرة مثلا إذا قسمناها إلى ستّة وأربعة لا يكون بين جزئيها حدّ مشترك بخلاف المتّصل الّذي يكون بين أجزائه ذلك كالنّقطة فإنّها حدّ مشترك بين جزئي الخطّ وكالخطّ حدّ مشترك بين جزئي السّطح وكالسّطح المشترك بين جزئي الجسم التّعليميّ وكالآن بين جزئي الزّمان (وإلى متّصل قارّ الذّات وهو المقدار كالخطّ) وهو العرض الّذي لا يقبل القسمة إلاّ في جهة واحدة (والسّطح) وهو الّذي لا يقبلها إلاّ في جهتين (والثّخن) وهو الّذي يقبلها في الجهات الثّلاث ويسمّى الجسم التّعليميّ (وإلى متّصل غير قارّ الذّات وهو الزّمان و) الثّاني (الكيف وهو هيئة في الشيء لا تقتضي لذاته قسمة) خرج الكمّ فالنّقطة والوحدة داخلتان في الكيف ومن جعلهما خارجين عنه زاد قيد عدم اقتضاء اللاّقسمة ولكن يلزمهم بطلان حصر الأعراض في التّسعة إلاّ أن يقال أنّه استقرائيّ فلا ضير في بطلانه (ولا نسبة) خرج البواقي من الأعراض.

(وينقسم إلى كيفيّات محسوسة) بإحدى الحواسّ الظّاهرة (راسخة كحلاوة العسل وملوحة ماء البحر و) إلى كيفيّات (غير راسخة كحمرة الخجل وصفرة الوجل وإلى) كيفيّات (نفسانيّة) مختصّة بذوات الأنفس (وهي حالات) إن لم تكن راسخة (كالكتابة في الابتداء وملكات) إن

الوجود وكان كلّ واحد منها ممكن الوجود هذا خلف فتعيّن أنّ المفيد يجب أن يكون خارجا عنها وذلك هو المطلوب

(الفصل الثّاني في أنّ وجود واجب الوجود نفس حقيقته) اعلم أنّ مراتب الموجود ثلاث أدناها الموجود بالغير فله ذات ووجود يغاير ذاته وموجد يغاير هما فإذا نظرنا إلى ذاته أمكن انفكاك الوجود عنه وأمكن أيضا تصوّر ذلك الانفكاك وهذه حال الماهيّات الممكنة وأوسطها الموجود بالذّات بوجود هو غيره فيقتضي ذاته وجوده بحيث يستحيل معه انفكاك الوجود عنه لكن يمكن تصوّره وهذه حال واجب الوجود على مذهب جمهور المتكلّمين وأعلاها الموجود بالذّات بوجود هو عينه فليس له وجود يغاير ذاته فلا يمكن تصوّر انفكاك الوجود عنه وهذه حال واجب الوجود على مذهب الحكماء ومحقّقي المتكلّمين ولذا قال الأشعري ومن تبعه كما في كفاية العوام الوجود عين الموجود فعلي هذا وجود الله عين ذاته غير زائد عليه في الخارج ووجود الحادث عين ذاته اهـ وذلك كما أنّ مراتب المضيئ ثلاث الأولى المضيئ بالغير كوجه الأرض فههنا مضيئ وضوء ومفيد للضوء كالشّمس والثّانية المضيئ بالذّات بضوء هو غيره كجرم الشّمس فههنا مضيئ وضوء يغايره والثّالثة المضيئ بالذّات بضوء هو عينه كضوء الشّمس فهذه أعلى المراتب فكذلك وجود الواجب نفس حقيقته (لانّ وجوده لو كان زائدا على حقيقته لكان عارضا لها فيكون) وجوده (من حيث هو مفتقرا إلى الغير) فيكون ممكنا لذاته (فلا بدّ من

مؤثّر وذلك المؤثّر إن كان نفس تلك الحقيقة يلزم أن تكون موجودة قبل الوجود) لأنّ العلّة الموجدة للشيء يجب تقدّمها عليه بالوجود (فيكون الشيء موجودا قبل نفسه هف وإن كان غيرها) أي غير تلك الماهية (يلزم أن يكون الواجب لذاته محتاجا إلى الغير في الوجود وهو محال) وزعم بعضهم أنّ الوجود مع كونه عين الواجب قد انبسط على هياكل الموجودات وظهر فيها فلا يخلو عنه شيء بل هو حقيقتها وعينها وإنّما امتازت وتعدّدت بتقيّدات وتعيّنات اعتباريّة زعموا أنّ هذا هو معنى وحدة الوجود والحقّ أنّه معنى الحلول أي حلول الواجب في هياكل الموجودات أو اتّحاده معها وأمّا وحدة الوجود فمبينة في محلّه.

(الفصل الثّالث في أنّ وجوب وجوده تعالى وتعيّنه عين ذاته)

معنى قولهم صفاته عين ذاته أنّ ذاته يترتّب عليها ما يترتّب على ذات وصفة معا بخلاف ذات الممكن ومرجعه كما قال الميبذي إلى نفي الصّفات مع حصول نتائجها وثمراتها من الذّات (أمّا الأوّل فلأنّ وجوب الوجود لو كان زائدا على حقيقته لكان معلولا لذاته بمثل ما سبق والعلّة ما لم يجب وجودها استحال أن توجد المعلول وذلك الوجوب هو الوجوب بالذّات فيكون وجوب الوجود بالذّات قبل نفسه وهو محال وأمّا الثّاني فلأنّ تعيّنه لو كان زائدا) على حقيقته (لكان معلولا لذاته والعلّة ما لم تتعيّن لا توجد) في الخارج فلا توجد المعلول (فيكون التّعيّن حاصلا قبل نفسه وهو محال).

(الفصل الرّابع في توحيد واجب الوجود لا يصدق مفهوم واجب الوجود إلاّ على ذات واحدة لأنّا لو فرضنا موجودين واجبي الوجود لكانا مشتركين في وجوب الوجود متمايزين بأمرمّا فما به الامتياز إمّا أن يكون تمام الحقيقة أولا لا سبيل إلى الأوّل لأنّ الامتياز لو كان بتمام الحقيقة لكان وجوب الوجود لاشتراكه خارجا عن حقيقة كلّ منهما وهو محال لما بيّنّا) أن وجوب الوجود نفس حقيقة واجب الوجود (ولا إلى الثّاني لانّ كلّ واحد منهما حينئذ يكون مركّبا ممّا به الاشتراك وممّا به الامتياز وكلّ مركّب محتاج إلى غيره) وهو جزؤه (فيكون ممكنا لذاته هف) لا يقال يجوز أن يكون ما به الامتياز أمرا عارضا لا مقوّما فلا يلزم التّركيب لأنّا نقول ذلك يوجب أن يكون التّعيّن عارضا وهو خلاف ما ثبت.

(الفصل الخامس في أنّ الواجب لذاته واجب من جميع جهاته) فليس له حالة منتظرة (لأنّ ذاته كافية فيما له من الصّفات وإلاّ لكان بعضها من غيره فيكون وجود ذلك الغير علّة لوجود تلك الصّفة فلا يكون ذاته من حيث هي يجب لها الوجود وإذا لم يجب لها الوجود لم يكن الواجب واجبا لذاته هف) فإن قيل يجري هذا الدّليل في الصّفات النّسبيّة كالخالقيّة بأن يقال يكفي الذّات فيها وإلاّ لم يكن الواجب من حيث هو واجبا مع أنّها غير كافية فيها أجيب بانّ كلامنا إنّما هو في الصفات الحقيقيّة دون النّسبيّة.

(**الفصل السّادس** في أنّ الواجب لذاته لا يشارك الممكنات في وجوده) فليس لوجوده المطلق طبيعة نوعيّة مقولة على وجود هو عين الذّات وعلى وجود الممكنات بل هو مقول عليهما قولا عرضيّا بالتّشكيك (إذ لو شاركها فيه فالوجود المطلق من حيث هو إمّا أن يجب له التّجرّد) عن الماهية (أو اللاّتجرّد أولا يجب شيء منهما فان وجب له التّجرّد وجب ان يكون وجود الممكنات كلّها مجرّدا غير عارض للماهيات) لأنّ مقتضى الطّبيعة النّوعيّة لا يختلف (وهو محال لأنّا نعقل المسبّع ونغفل عن وجوده) فلو كان وجوده نفس حقيقته أو جزؤها لكان الشيء الواحد معلوما وغير معلوم في حالة واحدة (وإن وجب له اللاّتجرّد لما كان وجود الباري تعالى مجرّدا هف وإن لم يجب له شيء منهما كان كلّ منهما ممكنا له فيكون) كلّ منهما (معلولا فيلزم افتقار واجب الوجود في تجرّده إلى غيره فلا تكون ذاته كافية فيما له من الصّفات هف).

(**الفصل السّابع** في أنّ الواجب لذاته عالم بذاته لأنّه قائم بذاته مجرّد عن المادّة) إذ لو كان ماديّا لكان منقسما إلى أجزاء فيفتقر إليها (وكلّ ما هو كذلك فهو عالم بذاته) لأنّ ذاته حاصلة عنده فيكون عالما بها (والتّعقّل لا يقتضي تغاير العاقل والمعقول بالذّات لأنّ العلم حضور حقيقة الشيء مجرّدة عند المدرك) سواء كانت مغايرة له بالذّات أو بالاعتبار فالتّغاير الاعتباريّ كاف فيه (ولأنّ كلّ إنسان يتعقّل ذاته بذاته وإلاّ) يكن تعقّل ذاته بذاته (لكان له نفسان عاقلة ومعقولة هف).

(**الفصل الثّامن** في أنّ الواجب لذاته عالم بجميع الكلّيات لأنّه مجرّد عن المادّة ولواحقها مع قيامه بذاته) بخلاف الصّورة العقليّة الّتي ليست بعالمة مع كونها مجرّدة عن المادّة لأنّها غير قائمة بذاتها (وكلّ ما هو كذلك يمكن أن يكون عالما بها لأنّ كلّ مجرّد) غير ماديّ (يمكن كونه معقولا لأنّه خال عن العلائق الماديّة المانعة عن التّعقّل) بخلاف الجزئيّ الماديّ فلا يعقل بل يحسّ (وكلّ ما يمكن للواجب يجب وجوده بالفعل وإلاّ لكان له حالة منتظرة هف فان قيل) العلم بالأشياء هو ارتسام صورها في العالم وحينئذ (لو كان الباري تعالى عالما بشيء لكان فاعلا لتلك الصّورة) لأنها ممكنة فيفتقر إلي مؤثّر وليس غير الواجب (وقابلا لها) لارتسامها فيه (وهو محال) لاستلزامه اجتماع المتنافيين (قلنا لا تنافي بينهما لجواز أن يكون الشيء الواحد مستعدّا للشيء ومفيدا له) لانّ معنى كونه مستعدّا للشيء أنّه لا يمتنع لذاته أن يتصوّره ومعنى كونه فاعلا له أنّه مقدّم عليه بالعلّيّة (ومن اعتقد) هربا عمّا ذكر (أنّ علمه تعالى بالأشياء نفس ذاته اعتقد نفي العلم بالحقيقة) قال بعضهم هذا هو الحقّ لأنّه حينئذ لا حصول ولا حضور وقد سبق عن الميبذي أنّ مرجع اتّحاد الذّات والصّفات إذا حقّق إلى نفي الصّفات ولذا نظّر فيما ذكره المصنّف ههنا فقال وفيه نظر إذ حصر العلم في الارتسام ممنوع اه.

اعلم أنّ العلم بالأشياء قسمان أحدهما حصوليّ وهو بحصول الأشياء عند المدرك ثمّ اختلف فيه فقال بعضهم إنّ الحاصل عنده شبحها

ومثالها لأنفسها وماهيتها فيكون العلم مبائنا للمعلوم بالذّات والمحقّقون أنّه نفسها وماهيتها معرّاة عن الوجود الخارجيّ فانّ للأشياء عندهم وجودين ذهنيّا لا تترتّب عليه الآثار وخارجيّا تترتّب عليه فالعلم بالأشياء هو حصول نفسها وماهيتها متّصفة بالوجود الذّهنيّ فيكون العلم والمعلوم متّحدين بالذّات متغايرين بالاعتبار وهو الحقّ وإلاّ لم يكن الشيء معلوما بل شبحه وأورد عليه أنّه لو حصل الشيء في الذّهن لزم كونه حارّا وباردا حين تصوّر الحرارة والبرودة وأجيب بأنّ الحارّ والبارد ما يقوم به هويّة الحرارة والبرودة متّصفة بوجود عينيّ تترتّب عليه الآثار والحاصل في الذّهن ماهيتها متّصفة بوجود ظلّيّ لا تترتّب عليه.

وثانيهما حضوريّ وهو بحضور الأشياء بأنفسها عند العالم نفسيّة بحتة بحيث تترتّب عليها الآثار كعلمنا بذواتنا والأمور القائمة بنا إذ ليس فيه ارتسام وانطباع بل حضور المعلوم بحقيقته وهو أقوى من الحصوليّ ضرورة أنّ انكشاف الشيء لحضوره بوجوده الأصليّ الخارجيّ أقوى من انكشافه لحصول شبحه أو نفسه بوجوده الظّلّيّ والذّهنيّ ثمّ المشهور أنّ في كليهما حادثا وقديما قال الميبذي والظّاهر من كلام المصنّف أنّه ذهب إلى أنّ علمه تعالى بالارتسام وأكثرهم ذهبوا إلى أنّ علمه تعالى حضوريّ وهذا مشكل في العلم بالمعدومات خصوصا بالممتنعات وقد يقال مثل المعدومات مرتسمة في العقول الحاضرة عنده تعالى فتلك المثل حاضرة عنده أيضا اهـ فإن قيل يجري الإشكال على القول بحصوليّته أيضا إذ لابدّ

لحصول الصّورة من ذي الصّورة قلنا حصولها وإن اقتضى أن يكون له ذو صورة لكن لا يجب وجوده في الخارج وإلاّ امتنع علم البنّاء بالبناء قبل وجوده فيكفي وجوده بوجود ظلّيّ ذهنيّ.

(**الفصل التّاسع** في أنّ الواجب لذاته عالم بالجزئيّات المتغيّرة على وجه كلّيّ) لا يتغيّر بتغيّر الجزئيّات وكذا بالجزئيّات الغير المتغيّرة من حيث هي جزئيّة (لأنّه يعلم أسبابها علما تامّا) من جميع الوجوه (ومن علم العلّة علما تامّا وجب أن يعلم ما يلزم عنها لذاتها لكن لا يدركها مع تغيّرها وإلاّ لكان يدركها تارة موجودة وأخرى معدومة فيكون لكلّ منها صورة عقليّة على حدة إحداهما لا تبقي مع الأخرى فيكون) واجب الوجود (متغيّر الذّات) من صورة إلى صورة (هف) والجواب منع لزوم التّغيّر فيه بل التّغيّر إنّما هو في الإضافات لأنّ العلم عندنا إضافة مخصوصة أو صفة حقيقيّة ذات إضافة فعلى الأوّل يتغيّر نفس الأوّل وعلى الثّاني يتغيّر إضافته فقط وعلى التّقديرين لا يلزم التّغيّر في صفة موجودة بل في مفهوم اعتباريّ وهو جائز (بل يدركها على وجه كلّيّ) فيه بحث لأنّهم زعموا أنّ العلم التّامّ بخصوصيّة العلّة يستلزم العلم بخصوصيّات معلولاتها الصّادرة عنها بواسطة أو بغير واسطة وزعموا أيضا انتفاء علمه تعالى بالجزئيّات المتغيّرة من حيث هي جزئيّة وهل هذا إلاّ تناقض فإنّ الجزئيّات المتغيّرة كغيرها معلولة للواجب فيلزم من قاعدتهم المذكورة علمه بها قال الميبذي وقد التجؤا لدفعه إلى تخصيص

القاعدة بسبب مانع هو التّغيّر كما هو دأب أرباب العلوم الظّنّيّة (كما تعلم الكسوف الجزئيّ بعينه بأن تقول إنّه كسوف يكون بعد حركة كوكب كذا من كذا إلى جميع العوارض الكلّيّة لكنّك ما علمته جزئيّا) لأنّ ما علمته لا يمنع الحمل على كثيرين (وهذا العلم الكلّيّ غير كاف للعلم بوجود ذلك الكسوف) المشخّص في ذلك الوقت ما لم ينضمّ إليه المشاهدة أو التّخييل (ولمّا لم يكن الحاصل في علم الله) على تخمينهم (سوى ما ذكر لم يعلم الجزئيّات إلاّ على وجه كلّيّ) قال صاحب المحاكمات معنى قولهم إنّه تعالى عالم بالجزئيّات على وجه كلّيّ أنّه لا يعلمها من حيث إنّ بعضها واقع في الآن وبعضها في الماضي وبعضها في المستقبل بل يعلمها علما تامّا متعاليا عن الدّخول تحت الأزمنة وهذا كما أنّه تعالى لمّا لم يكن مكانيّا كان نسبته إلى جميع الأمكنة على حدّ سواء فليس بالقياس إليه بعضها قريبا وبعضها بعيدا كذلك لمّا لم يكن زمانيّا كان نسبته إلى جميع الأزمنة على حدّ سواء فليس بالقياس إليه بعضها ماضيا وبعضها مستقبلا اهـ

وشبّهوا ذلك بخيط ملوّن بألوان مختلفة فإذا مرّت عليه نملة تخيّلت تلك الألوان متعاقبة يتّصف بعضها بالمضيّ وبعضها بغيره وأمّا العالم البصير بذلك الخيط مرّة واحدة فلا يتغيّر إبصاره وعلمه بتلك الألوان من حيث تلك الصّفات المختلفة بل الكلّ عنده حاضر مشاهد على نهج واحد فعلمه تعالى بالحوادث بمثابة علم ذلك البصير الّذي يعلمه دفعة

لحصول الصّورة من ذي الصّورة قلنا حصولها وإن اقتضى أن يكون له ذو صورة لكن لا يجب وجوده في الخارج وإلاّ امتنع علم البنّاء بالبناء قبل وجوده فيكفي وجوده بوجود ظلّيّ ذهنيّ.

(الفصل التّاسع في أنّ الواجب لذاته عالم بالجزئيّات المتغيّرة على وجه كلّيّ) لا يتغيّر بتغيّر الجزئيّات وكذا بالجزئيّات الغير المتغيّرة من حيث هي جزئيّة (لأنّه يعلم أسبابها علما تامّا) من جميع الوجوه (ومن علم العلّة علما تامّا وجب أن يعلم ما يلزم عنها لذاتها لكن لا يدركها مع تغيّرها وإلاّ لكان يدركها تارة موجودة وأخرى معدومة فيكون لكلّ منها صورة عقليّة على حدة إحداهما لا تبقي مع الأخرى فيكون) واجب الوجود (متغيّر الذّات) من صورة إلى صورة (هف) والجواب منع لزوم التّغيّر فيه بل التّغيّر إنّما هو في الإضافات لأنّ العلم عندنا إضافة مخصوصة أو صفة حقيقيّة ذات إضافة فعلى الأوّل يتغيّر نفس الأوّل وعلى الثّاني يتغيّر إضافته فقط وعلى التّقديرين لا يلزم التّغيّر في صفة موجودة بل في مفهوم اعتباريّ وهو جائز (بل يدركها على وجه كلّيّ) فيه بحث لأنّهم زعموا أنّ العلم التّامّ بخصوصيّة العلّة يستلزم العلم بخصوصيّات معلولاتها الصّادرة عنها بواسطة أو بغير واسطة وزعموا أيضا انتفاء علمه تعالى بالجزئيّات المتغيّرة من حيث هي جزئيّة وهل هذا إلاّ تناقض فإنّ الجزئيّات المتغيّرة كغيرها معلولة للواجب فيلزم من قاعدتهم المذكورة علمه بها قال الميبذي وقد التجؤا لدفعه إلى تخصيص

القاعدة بسبب مانع هو التّغيّر كما هو دأب أرباب العلوم الظّنّيّة (كما تعلم الكسوف الجزئيّ بعينه بأن تقول إنّه كسوف يكون بعد حركة كوكب كذا من كذا إلى جميع العوارض الكلّيّة لكنّك ما علمته جزئيًا) لأنّ ما علمته لا يمنع الحمل على كثيرين (وهذا العلم الكلّيّ غير كاف للعلم بوجود ذلك الكسوف) المشخّص في ذلك الوقت ما لم ينضمّ إليه المشاهدة أو التّخييل (ولمّا لم يكن الحاصل في علم الله) على تخمينهم (سوى ما ذكر لم يعلم الجزئيّات إلاّ على وجه كلّيّ) قال صاحب المحاكمات معنى قولهم إنّه تعالى عالم بالجزئيّات على وجه كلّيّ أنّه لا يعلمها من حيث إنّ بعضها واقع في الآن وبعضها في الماضي وبعضها في المستقبل بل يعلمها علما تامّا متعاليا عن الدّخول تحت الأزمنة وهذا كما أنّه تعالى لمّا لم يكن مكانيّا كان نسبته إلى جميع الأمكنة على حدّ سواء فليس بالقياس إليه بعضها قريبا وبعضها بعيدا كذلك لمّا لم يكن زمانيّا كان نسبته إلى جميع الأزمنة على حدّ سواء فليس بالقياس إليه بعضها ماضيا وبعضها مستقبلا اهـ

وشبّهوا ذلك بخيط ملوّن بألوان مختلفة فإذا مرّت عليه نملة تخيّلت تلك الألوان متعاقبة يتّصف بعضها بالمضيّ وبعضها بغيره وأمّا العالم البصير بذلك الخيط مرّة واحدة فلا يتغيّر إبصاره وعلمه بتلك الألوان من حيث تلك الصّفات المختلفة بل الكلّ عنده حاضر مشاهد على نهج واحد فعلمه تعالى بالحوادث بمثابة علم ذلك البصير الّذي يعلمه دفعة

واحدة ولكن فيه أنّ المضيّ والحال والاستقبال أمور واقعيّة متغيّرة في نفس الأمر لا أمور اعتباريّة فلا بدّ من علمه تعالى بذلك التّغيّر وأيضا تشبيه الزّمان بالخيط الملوّن معارض باتّفاقهم على أنّ الزّمان سيّال غير قارّ الذّات فلا يوجد جزء منه إلا بعد انقضاء ما قبله فليتأمّل.

(**الفصل العاشر** في أنّ الواجب مريد للأشياء وجواد بها أمّا إرادته فلأنّ كلّ معلوم له وهو خير غير مناف لماهيته فائض عن ذاته وكماله المقتضي لفيضانه فذلك الشيء مرضيّ له وهذا هو الإرادة) فيه أنّه مبنيّ على أصولهم وأمّا عند المتكلّمين فهما متباينان قال تعالى حكاية عن نوح عليه السّلام :- ﴿وَلَا يَنفَعُكُمْ نُصْحِيٓ إِنْ أَرَدتُّ أَنْ أَنصَحَ لَكُمْ إِن كَانَ ٱللَّهُ يُرِيدُ أَن يُغْوِيَكُمْ﴾ هود: ٣٤ مع قوله تعالى: ﴿وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلْكُفْرَ﴾ الزمر: ٧ فقد أراد منهم الإغواء مع عدم رضاه به (وأمّا جوده) هو إفادة ما ينبغي لمن ينبغي قصدا لا لغرض أصلا فخرج إفادة الدواء الصحة فليس بجود (فلأنّ فعله إمّا بقصد إلى كمال أو لا) بل لكونه نظام الخير في الوجود (والأوّل محال لما مرّ) أنّ واجب الوجود ليس له كمال منتظر (فتعيّن الثّاني فهو جواد) لا يقال إنّ الفعل الخالي عن الغرض عبث لأنّا نقول الغرض هو الأثر الّذي يترتّب على الفعل مع كونه يبعث الفاعل على الفعل فإن لم يكن باعثا له عليه فهو فائدة وغاية كغرس الشّجرة للثّمرة مع علم ترتّب الظّلّ عليها فغرض الغرس الثّمرة دون الظّلّ فهو

فائدته فأفعاله تعالى خالية عن الأغراض ومشتملة على الفوائد العائدة للخلق والعبث ما خلا عنهما.

(الفنّ الثّالث في الملئكة)

(وهي العقول المجرّدة وهو مشتمل على أربعة فصول)

(**الفصل الأوّل** في إثبات العقل وهو جوهر مجرّد في ذاته وفعله متعلّق بالأجسام تعلّق التّأثير والعلّيّة) لا بالتّدبير والتّصرّف وذلك لأنّ الجوهر إنّما يتعلّق تعلّق التّدبير بالأجسام لتصير آلة له في الاستكمال كما هو شأن النّفوس وأمّا العقل فهو كامل بالفعل من جميع الوجوه فهو مستغن عن الاستكمال فلا يتعلّق بها إلاّ بالعلّيّة والتّأثير (وبرهانه أنّ الصّادر من المبدأ الأوّل) الّذي هو واجب لذاته (إنّما هو الواحد لأنّه بسيط والبسيط لا يصدر عنه إلاّ الواحد كما مرّ) في فصل العلّة والمعلول (وذلك الواحد إمّا أن يكون هيولى أو صورة) جسميّة أو نوعيّة (أو عرضا أو نفسا او عقلا لا جائز أن يكون هيولى لما مرّ) أنّها لا تقوم بالفعل بدون الصّورة (فلا تكون علّة للصّورة والصّادر الأوّل يجب كونه علّة لجميع ماعداه) إمّا بواسطة أو دونها (ولا أن يكون صورة لأنّها لا تتقدّم على الهيولى كما مرّ ولا عرضا لاستحالة وجوده قبل الجوهر) الّذي هو موضوعه (ولا نفسا وإلاّ لكان فاعلا قبل وجود الجسم وهو محال) إذ النّفس إنّما تفعل بواسطة الأجسام (فتعيّن أن يكون عقلا وهو المطلوب) فيه نظر من وجوه إذ لا نسلّم أنّ الواجب واحد من جميع الجهات بل له

جهات اعتباريّة كالسّلوب ككونه لا شريك له وكالاضافات كالخالقيّة إلى آخر ما سيأتي وأيضا لا نم أنّ النّفس لا تؤثّر إلاّ بآلة جسمانيّة كيف وقد صرّحوا بأنّ بعض خوارق العادات كالمعجزة والكرامة من هذا القبيل لا يقال فتكون النّفس مستغنية عن المادّة في ذاتها وفعلها ولا نعني بالعقل غيره لأنّا نقول العقل هو المستغنى عن المادّة في جميع أفعاله بخلاف النّفس فإنها محتاجة إليها في بعضها.

(**الفصل الثّاني** في إثبات كثرة العقول وبرهانه أنّ المؤثّر بلا واسطة في الأفلاك) الكثيرة بمشاهدة اختلاف حركات الكواكب المركوزة فيها المعلومة بالرّصد (إمّا أن يكون عقلا واحدا أو فلكا) واحدا أو كثيرا بأن يكون بعضها مؤثّرا في بعض (أو عقولا متكثّرة لا سبيل إلى الأوّل لاستحالة صدور جميعها عن عقل واحد لما بيّنّا) أنّ الواحد لا يصدر عنه إلاّ الواحد (ولا إلى الثّاني لأنّ الفلك لو كان علّة لفلك آخر فإما أن يكون الحاوي علّة للمحويّ أو على العكس لا سبيل إلى الثّاني لأنّ المحويّ أخسّ) لكونه أقرب إلى العناصر القابلة للكون والفساد (وأصغر) والأخسّ الأصغر لا يكون علّة للأشرف الأكبر (ولا إلى الأوّل لأنّه لو كان كذلك لكان وجوب المحويّ متأخّرا عن وجوب الحاوي) لأنّ وجوب المعلول متأخّر عن وجوب العلّة (فيكون وجود الحاوي مع عدم المحويّ ممكنا فيكون الخلأ ممكنا هف) فيكون المؤثّر في الأفلاك عقولا كثيرة.

(الفصل الثّالث في أزليّة العقول وأبديّتها) الأزليّ ما وجد في الأزل وهو الزّمان الغير المتناهي من الجانب الماضي والأبديّ ما وجد في الأبد وهو الزّمان الغير المتناهي من الجانب المستقبل، (أمّا أزليّتها فلأنّ واجب الوجود بانفراده علّة تامّة لمعلوله الأوّل وإلاّ لكان محتاجا إلى غيره هف) وفيه أنّ اشتراط الإرادة والاختيار لتأثيرها غير مناف لتمامها بل هو كمال له ولذا اثبتوا له الإرادة فيما سبق وأمّا تفسيرها بكون الشيء مرضيّا له فتقدّم ما فيه (وكذا العقول مستلزمة لما لابدّ منه في تأثير بعضها في بعض لانّ كلّ ما يمكن لها فهو حاصل بالفعل وإلاّ فكان شيء منها حادثا وكلّ حادث مسبوق بمادّة كما مرّ) من أنّ الإمكان أمر وجوديّ لابدّ له من محلّ وهو المادّة وتقدّم أيضا ما فيه من كون الامتناع ونحوه كذلك (فتكون هي) أي العقول لمقارنتها الحادث المادّيّ (مادّيّة هف فيلزم منه أزليّتها لأنّ المعلول يجب وجوده عند وجود علّته التّامّة وأمّا أبديّتها فلأنّه لو انعدم شيء منها لانعدم أمر من الأمور المعتبرة في وجوده فيكون الواجب لذاته أو شيء من العقول قابلا للتّغيّر هف) فيه أنّه لم يثبت فيما سبق امتناع التّغيّر على العقل وأيضا في وجوده ما يأتي.

(الفصل الرّابع في كيفيّة توسّط العقول بين الواجب والعالم الجسمانيّ اعلم أنّ المعلول الأوّل للواجب هو العقل والأفلاك معلولات للعقول وفي الأفلاك كثرة) قالوا إنّها تسعة أعلاها غير مكوكب وهو فلك الأفلاك ثمّ فلك الثّوابت ثمّ أفلاك السّبع السّيّارة شعر:

زحل مشتري مرّيخ شمس وزهرة ❖ عطارد قمر ذاك ترتيب سيّار

(فيكون مباديها كثيرة لما بيّنّا) أنّ الواحد لا يصدر عنه إلاّ الواحد (ثمّ العقل الأوّل الّذي يصدر عنه الفلك الأعظم فيه كثرة باعتبار أنّ له ماهية ممكنة الوجود لذاتها واجبة الوجود لعلّتها) فيلزمه وجوب الوجود بالغير وإمكانه بالذّات (فيكون بأحد هذين الاعتبارين مبدأ للعقل الثّاني وبالآخر مبدأ للفلك الأعظم والمعلول الأشرف) وهو العقل المجرّد (يجب أن يكون تابعا للجهة الّتي هي اشرف) والأخسّ المادّيّ تابعا للجهة الّتي هي أخسّ (فيكون من حيث انّه واجب الوجود بالغير مبدأ للعقل الثّاني ومن حيث انّه ممكن الوجود بالذّات مبدأ للفلك الأعلى) قال الإمام في الملخّص انّهم خبطوا فتارة اعتبروا في العقل الأوّل جهتين وجوبه وجعلوه علّة للعقل الثّاني وامكانه وجعلوه علّة للفلك الأعلى ومنهم من اعتبر بدلهما تعقّله لوجوده وامكانه علّة لعقل وفلك وتارة اعتبروا فيه كثرة من ثلثة أوجه وجوده في نفسه ووجوبه بالغير وامكانه لذاته وقالوا يصدر عنه بكلّ اعتبار أمر فباعتبار وجوده يصدر عنه عقل وباعتبار وجوبه يصدر عنه نفس وباعتبار إمكانه يصدر عنه فلك وتارة من أربعة أوجه فزادوا علمه بذلك الغير وجعلوا إمكانه علّة لهيولى الفلك وعلمه علّة لصورته.

واعترض ههنا بأنّ مثل هذه الكثرة لو كفت في أن يكون الواحد مصدرا للمعلولات المتكثّرة فذات الواجب يصلح لأن يجعل مبدأ للممكنات باعتبار ماله من كثرة السّلوب والإضافات من غير أن يجعل

بعض معلولاته واسطة في ذلك وأيضا لو كان العقل الأوّل علّة للعقل الثّاني والفلك الأعلى معا والعقل الثّاني علّة للفلك الثّاني لكان وجوب المحويّ متأخّرا عن وجوب الحاوي فيكون الخلأ ممكنا على ما قالوا في امتناع كون الفلك الحاوي علّة للمحويّ فتأمّل (وبهذا الطّريق يصدر عن كلّ عقل عقل وفلك إلى أن ينتهي إلى العقل التّاسع فيصدر عنه فلك القمر) الّذي هو الفلك التّاسع (وعقل عاشر وهو المبدأ الفيّاض المدبّر لما تحت فلك القمر والعقل الفعّال لكثرة فعله) وتأثيره في عالم العناصر (فيصدر عنه الهيولى العنصريّة والصّورة الجسميّة والصّورة النّوعيّة المختلفة بحسب استعداد الهيولى بسبب الحركات السّماويّة) فإنّ تلك الحركات تحدث أوضاعا مختلفة يختلف بها استعداد الهيولى العنصريّة (وكلّ حادث مسبوق بحادث لأنّ الحوادث إمّا أن توجد على سبيل الاجتماع في الوجود أو التّعاقب لا سبيل إلى الأوّل وإلاّ لزم اجتماع أمور لها ترتّب في الوجود بلا نهاية وهو محال فقبل كلّ حادث حادث) قالوا الحركة الفلكيّة حالة مستمرّة في ذاتها مستلزمة لتجدّدات انتقاليّة وضعيّة بلا بداية وهي الواسطة بين عالمي القديم والحادث ولولاها لم يتصوّر ارتباط أحدهما بالآخر ولكنّه مبنيّ على وجود مالا نهاية له وقد بيّنّا أنّ برهان التّطبيق جار في كلّ ما دخل تحت الوجود بخلاف الموهوم الّذي لم يوجد بالفعل فينقطع بانقطاع الوهم فليس له نصف ولا جزء غيره بالفعل فلمّا كان لحركات الأفلاك الماضية نصف وربع وعشر وغيرها من الأجزاء

جرى فيها التّطبيق فإن كانت تلك الأجزاء متناهية لزم منه تناهي الكلّ أو غير متناهية لزم منه تساوي الكلّ والجزء وأيضا كلّ حركة مضت لها فهي حادثة فلا يتصوّر قدم المجموع.

(خاتمة في النّشأة الآخرة)

اعلم أنّ النّفس بعد خراب البدن إمّا أن تفسد او تتعلّق ببدن آخر على سبيل التّناسخ او تبقى بلا تعلّق لا سبيل إلى الأوّل إذ النّفس لا تقبل الفساد وإلاّ لكان فيها شيئ) بمنزلة المادّة (يقبل الفساد وآخر) بمنزلة الصّورة (يفسد بالفعل لأنّ الفاسد بالفعل غير القابل للفساد) فيه بحث إذ ليس معنى قبول الشيء للعدم والفساد أنّ ذلك الشيء يبقى في الخارج ويحلّ فيه الفساد بل معناه أنّه ينعدم في الخارج بحيث لو حصل في العقل وتصوّر معه العدم الخارجيّ كان ذلك قائما به في النّفس (فتكون مركّبة هف) قيل إنّما يلزم تركيبها إذا كان محلّ القبول داخلا فيها وهو ممنوع لجواز أن يكون خارجا عنها وهو البدن فإنّه لّما جاز أن يكون محلاّ لحدوثها جاز أن يكون محلاّ لفسادها (ولا إلى الثّاني لأنّ النّفوس حادثة مع حدوث الأبدان فيكون التّناسخ محالا لأنّ البدن الصّالح للنّفس كاف في فيضانها عن مبدئها فكلّ بدن يتعلّق به نفس فلو تعلّق به أخرى على التّناسخ لتعلّق بالبدن الواحد نفسان مدبّرتان له وهو محال بالبداهة) وقد يمنع دعوى البداهة وكذا انحصار شرط فيضان النّفس عن مبدئها في حدوث البدن لجواز أن يشترط معه أن لا يتعلّق به نفس أخرى بطل بدنها

فلا يفيض حينئذ نفس أخرى (فالنّفس تبقى بعد الموت بلا تعلّق ثمّ اعلم أنّ اللّذّة إدراك الملائم من حيث إنّه ملائم) فلا يرد أنّ الشيء قد يلائم من وجه دون وجه كالدّواء المرّ إذا علم أنّ فيه شفاء فإدراكه من حيث انّه ملائم لذّة ومن حيث انّه منافر ألم (كالحلو عند الذّوق والنّور عند البصر والملائم للنّفس إنّما هو إدراك الكمالات من المعقولات بأن تتمكّن من تصوّر الواجب بوجه يمكن أن يظهر للبشر) فإنّ تعقله على ما هو عليه غير ممكن له (كمعرفة أنّه واجب الوجود لذاته في جميع جهاته بريئ عن النّقائص منبع لفيضان الخير ثمّ إدراك ما يترتّب عليه من العقول والنّفوس وغيرها حتّى تصير النّفس بحيث يرتسم فيها جميع صور الموجودات) فتكون عالما عقليّا مضاهيا لعالم الوجود كلّه (وهذا الإدراك حاصل لها بعد الموت لأنّها لا تحتاج في تعقّلاتها إلى الآلة الجسدانيّة بل ينبغي أن يزداد قوّة وكمالا) لتخلّصها عن الكدورات المادّيّة الّتي كانت تمنعها عن ظهور خواصّها (فتكون اللّذّة العقليّة حاصلة بعده وهي أكمل وأشرف من اللّذّة الحيوانيّة فإنّ مدركات العقل أشرف من مدركات الحواسّ) لأنّ مدركاتها ليست إلاّ كيفيّات محسوسة كالألوان والطّعوم والرّوائح ومدركاته هي ذات الواجب وصفاته والجواهر العقليّة والأجرام السّماويّة وغيرها.قال ابن سينا في النّجاة إعلم أنّ المعاد منه مقبول من الشّرع لا طريق إليه إلاّ تصديق النّبوّة وهو الّذي للبدن عند البعث ومنه ما هو مدرك بالعقل وهو السّعادة والشّقاوة للأنفس ورغبة الحكماء الإلهيين في

هذه السّعادة أعظم فإنّ لكلّ قوّة نفسانيّة لذّة وخيرا وأذى وشرّا فلذّة الشّهوة أن تتأدّى إليها كيفيّة ملائمة ولذّة الغضب الظّفر ولذّة الحفظ تذكّر الأمور الماضية الموافقة وأذى كلّ منها ما يضادّه ثمّ هذه القوى مختلفة فالّذي كماله أتمّ وأدوم فلذّته أبلغ فالكمال للنّفس أن تصير عالما عقليّا مرتسما فيه صور الكلّ ثمّ تستمرّ كذلك وكيف يقاس إدراك ما وصوله بملاقاة السّطوح بادراك ما هو سار في جوهر قابله ولكنّا في عالمنا لانحسّ بتلك اللّذّة ولكن ان خلعنا ربقة الشّهوة والغضب ونحوهما من اعناقنا وطالعنا شيأ من تلك اللّذّة فربّما تخيّلنا خيالا ضعيفا خصوصا عند انحلال المشكلات وأمّا إذا انفصلنا عن البدن وكانت أنفسنا وهي في البدن قد تنبّهت لكمالها ولم تحصّله وهي بالطّبع نازع إليه فيعرض لها من الألم بفقدانه كفو ما يعرض من اللّذّة لأهلها فيكون ذلك هو الشّقاوة والعقوبة اهـ بحذف(والإدراكات العقليّة أقوى من الإدراكات الحسّيّة وأمّا عدم حصولها كاملة قبل الموت فلقيام المانع الّذي هو التّعلّقات البدنيّة والعلائق الجسمانيّة من الشّهوات والأخلاق الذّميمة) كما أنّ المريض الّذي يغلب عليه مرّة الصّفراء لا يلتذّ بالحلو بل يكرهه (والألم إدراك المنافي) من حيث انّه مناف (والمنافي للنّفس إنّما هو الهيئة المضادّة للكمال) من الجهلين المركّب والبسيط والأخلاق الذّميمة (فإذا فارقت البدن وتمكّنت فيها الهيآت المضادّة للكمال أدركت المنافي من حيث هو مناف فيعرض لها الألم العقليّ ولم تتألم قبل المفارقة لشغلها بالمحسوسات)

منغصة في العلائق البدنية (والنّفس الكاملة بتصوّرات حقائق الأشياء وبالاعتقادات البرهانيّة إذا كانت نقيّة عن الهيآت الرّديئة) وحصل لها التّنزّه عن العلائق الجسمانيّة (اتّصلت بالعالم القدسيّ في حضرة جلال ربّ العالمين فان لم تكن نقيّة عنها تصير محجوبة عن السّعادة) وتبقى مشتاقة إلى مشتهياتها الّتي الفتها (فتتأذّى بها لكن ليس هذا الأمر لازما بل قد يزول) فيزول الألم الّذي كان لأجله والّذي لا يرجى منه النّجاة هو الجهل المركّب فيتأبّد (وأمّا النّفوس السّاذجة) العارية عن تصوّر حقائق الأشياء وعن الاعتقادات الحقّة البرهانيّة والاعتقادات الباطلة والظّنون الفاسدة (فإذا ظهر لها أنّ من شأنها إدراك الحقائق لزم لها شوق إلى الكمال) لكن لا يظهر تامّا ما دامت متعلّقة بالبدن (فإذا فارقت البا وليس معها آلة تحصيل الكمال) وهي البدن وقواه (يعرض لها بملاحظة تكاسلها عن اكتساب كمالاتها) مدّة تعلّقها بالبدن (وهو ألم النّار الرّوحانيّة الموقدة الّتي تطّلع على الأفئدة وأمّا النّفوس الّتي لم تكتسب العلم والشّرف ولا اشتاقت إليهما فإذا فارقته وكانت خالية عن الهيآت الرّديئة) الّتي تتأذّى بها كالبخل والجبن (حصل لها النّجاة من العذاب والألم) لسلامتها عن ألمي الشّوق والهيئة المضادّة (فكانت البلاهة أقرب إلى الخلاص من فطانة بتراء) وحملوا عليه قوله صلي الله عليه وسلم أكثر أهل الجنة البله (وأمّا إذا لم تكن) تلك النّفوس الّتي لم تكتسب العلم والشّرف (خالية عنها) فتشتاق إلى مقتضيات تلك الهيآت

(فتألم بفقدان البدن) الّذي به كانت متمكّنة من تحصيلها (وتبقى في كدر الهيولى مقيّدة بسلاسل العلائق فتكون في غصّة وعذاب اليم) هذا وقال أهل التّناسخ إنّما تبقى مجرّدة عن الأبدان النّفوس الكاملة الّتي خرجت جميع قواها إلى الفعل فتصل إلى عالم القدس وأمّا النّاقصة فتتردّد في الأبدان الإنسانيّة فتنتقل من بدن إلى بدن حتّى تبلغ النّهاية في كمالها وقيل ربّما تتنزّل من البدن الإنسانيّ إلى بدن حيوانيّ يناسبه في الأوصاف كبدن الأسد للجريئ والأرنب للجبان وقيل وإلى الأجسام النّباتيّة وقيل وإلى الجماديّة كالمعادن وقيل وتتعلّق ببعض الأجـرام السماويّة (ومن اراد الاستقصاء في الحكمة والوقوف على مذهب الحكماء فليرجع إلى كتب الشّيخين) ابي عليّ وشهاب الدّين المقتول وفوق طورهما طور عزّ قدره كالكبريت الأحمر وتوفيق الوصول إليه من الله الأكبر (وصلّى الله على خير خلقه سيّدنا محمّد وآله وصحبه وسلّم) وآخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين

وأنا الفقير إلي الله القدير أبي محمد القادري الويلتوري المليباري

عفا عنه وعن أحبابه الباري

(المراجع)

- الهداية — للمحقق أثير الدين مفضل بن عمر الأبهري
- شرح الهداية — للعلاّمة الفاضل حسين بن معين الدّين الميبذيّ.
- الهديّة السّعيديّة في الحكمة الطّبيعيّة — للشّيخ محمد فضل الحقّ الحنفيّ.
- التّحفة العليّة حاشية الهديّة السّعيديّة — للفاضل محمد عبد الله البلكرامي.
- نسيم الكلام من شريعة خير الأنام — للشّيخ محمد شريف المصطفى آبادي.
- الملل والنحل — لأبي الفتح محمد معبد الكريم الشهرستاني
- الإفاضة القدسيّة في المباحث الحكميّة — لمحمد شريف المصطفى آبادي.
- المدينة الفاضلة — للشّيخ ابي نصر محمد بن محمد الفارابي .
- تحقيق على المدينة الفاضلة — لبعض الفضلاء
- تهافت الفلاسفة — للإمام أبى حامد الغزاليّ رضي الله عنه.
- تحقيق على التّهافت — للفاضل الدكتور سليمان دنيا.
- الرّسالة الحميديّة — للشّيخ حسين بن محمد الطّرابلسيّ.
- كفاية العوام فيما يجب على ... — للشيخ محمد بن الشافعي الفضالي
- شرح العقائد النّسفيّة — للشيخ سعد الدين التفتازاني رحمه الله .
- النبراس على شرح العقائد النسفية — للشيخ محمد عبد العزيز الفرهاري
- شرح على القسم الأوّل من التّهذيب — للعلاّمة عبد الله اليزدي.
- تقريب المرام شرح القسم الثاني منه — للشيخ عبد القدر الكردستاني
- الحواشي الميبذية وغيرها